

Siempre soy

Para una filosofía crítica del sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Coordinadores

SIEMPRE SOY
PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DEL SUJETO

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone
(coords.)



Siempre soy : para una filosofía crítica del sujeto / Gustavo Salerno... [et al.] ;
coordinación general de Gustavo Salerno ; Eduardo Assalone. - 1a ed.
-Mar del Plata : EUDEM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8410-27-2

I. Filosofía. I. Salerno, Gustavo, coord. II. Assalone, Eduardo, coord.
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-27-2

Este libro fue evaluado por el Dr. Adrián Bertorello

Primera edición digital: mayo 2021

© 2021, Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

© 2021, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Diseño de tapa: Agustina Cosulich



Libro
Universitario
Argentino

Índice

| | |
|--|----|
| Prefacio | 11 |
| Breve noticia de los autores | 15 |
| Parte I: El contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto | 23 |
| Capítulo 1: Orígenes y problemas de la filosofía | 23 |
| 1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades) | 23 |
| <i>Excursus</i> : tras una definición | 31 |
| 2. Aristóteles: la substancia y el poder | 38 |
| Bibliografía | 48 |
| Capítulo 2: Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo | 49 |
| 1. Introducción | 49 |
| 2. Cómo llegamos a Descartes | 51 |
| 3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona | 60 |
| 4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume | 66 |
| 5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado | 70 |
| Bibliografía | 73 |
| Capítulo 3: Criterios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados | 73 |
| Introducción | 73 |
| 1. Filosofía y modernidad | 79 |
| 2. Modernidad y cronología | 82 |
| Conclusión | 85 |
| Bibliografía | 87 |
| Parte II: El sujeto en la filosofía moderna | 89 |
| Capítulo 4: Descartes: de camino al sujeto | 91 |
| Introducción | 91 |
| 1. El contexto histórico de la obra de Descartes | 92 |
| 2. Contexto intelectual de la obra de Descartes | 97 |

| | |
|---|-----|
| 3. El dualismo de la acción y el juicio | 102 |
| Bibliografía | 106 |
| Capítulo 5: Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del yo? | 109 |
| 1. El problema del yo y algunas precisiones metodológicas | 109 |
| 2. Los cimientos del empirismo | 115 |
| 3. De cómo llegamos a la idea de yo | 118 |
| 4. Algunos problemas del planteo humeano del yo y unas palabras finales | 126 |
| Bibliografía | 129 |
| Capítulo 6: El proyecto crítico kantiano | 131 |
| 1. La “filosofía crítica” de Kant | 131 |
| 2. La reflexión trascendental | 133 |
| 3. Lo incondicionado | 134 |
| 4. Un espacio para la moral | 137 |
| 5. Defensa de la libertad | 140 |
| 6. La libertad como destino | 142 |
| 7. El límite crítico como restricción y posibilitación | 143 |
| Abreviaturas | 147 |
| Bibliografía | 147 |
| Capítulo 7: Panorama de la ética kantiana | 149 |
| Introducción | 149 |
| 1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón | 151 |
| 2. El deber y las inclinaciones | 155 |
| 3. Los tipos de imperativos | 162 |
| 4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana | 167 |
| Abreviaturas | 171 |
| Bibliografía | 171 |
| Capítulo 8: Una aproximación al pensar hegeliano | 173 |
| Introducción | 173 |
| 1. La idea de sistema filosófico en Hegel | 175 |
| 2. El proyecto de la <i>Fenomenología del espíritu</i> | 183 |
| Conclusión | 187 |
| Bibliografía | 190 |
| Capítulo 9: Hegel: autoconciencia y reconocimiento | 193 |
| 1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto” | 193 |

| | |
|--|-----|
| 2. La <i>Fenomenología</i> como “devenir del saber” | 197 |
| 3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la <i>Fenomenología</i> | 199 |
| 4. La dialéctica de las autoconciencias | 202 |
| 5. La dialéctica de señorío y servidumbre | 210 |
| Conclusión | 223 |
| Bibliografía | 225 |
| Parte III: La crítica del sujeto en la filosofía contemporánea | 229 |
| Capítulo 10: El problema de la alienación en el joven Marx | 231 |
| 1. Un comienzo posible | 231 |
| 2. Los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i> | 234 |
| 3. El problema de la alienación | 241 |
| 4. Sobre las formas de alienación | 248 |
| Bibliografía | 253 |
| Capítulo 11: El diagnóstico a martillo diapason. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche | 255 |
| Introducción | 255 |
| 1. Genealogía de la verdad | 257 |
| 2. Los cuatro grandes errores | 258 |
| 3. La voluntad de poder | 261 |
| Conclusión | 262 |
| Bibliografía | 265 |
| Capítulo 12: La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción | 267 |
| 1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad” | 268 |
| 2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica | 274 |
| 3. <i>Excursus</i> | 303 |
| Bibliografía | 307 |
| Capítulo 13: Foucault: de la crítica del sujeto al <i>cuidado de sí</i> | 311 |
| Introducción | 311 |
| 1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes | 311 |
| 2. Crítica del sujeto y estructuralismo | 315 |

| | |
|--|------------|
| 3. Interpretación y hermenéutica | 317 |
| 4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos | 320 |
| Conclusión | 322 |
| Bibliografía | 324 |
| Parte IV: El sujeto en la filosofía y la psicología de la actualidad | 327 |
| Capítulo 14: La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica | 329 |
| 1. Introducción | 329 |
| 2. Filosofía de la liberación: del <i>ego conquiro</i> a la filosofía de la periferia | 330 |
| 3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad | 337 |
| 4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado | 343 |
| Bibliografía | 355 |
| Capítulo 15: De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad | 359 |
| Introducción | 359 |
| 1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad | 360 |
| 2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos? | 362 |
| 3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad | 366 |
| 4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados | 371 |
| Conclusión | 379 |
| Bibliografía | 381 |
| Capítulo 16: Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan | 385 |
| Introducción | 385 |
| 1. Angustia, muerte y posibilidad | 386 |
| 2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo | 389 |
| 3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad | 393 |
| 4. Ecos, reflejos y problemas | 395 |
| Bibliografía | 397 |

| | |
|--|-----|
| Capítulo 17: La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas | 399 |
| Introducción | 399 |
| 1. El giro reflexivo kantiano | 400 |
| 2. El constructivismo | 402 |
| 3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista | 404 |
| Conclusiones | 407 |
| Bibliografía | 409 |

PREFACIO

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

La frase “siempre soy” expresa el punto de vista de un sujeto que se asume invariable, permanente, inmortal. Representa la perspectiva esencialista que la tradición filosófica ha tenido con respecto al yo, a la autoconciencia, al “alma”, entendida como substancia inmaterial cuya esencia es el pensamiento. Esta conciencia de sí, siempre igual a sí misma, que no reconoce génesis, historicidad, ni caducidad, este yo substancial magistralmente defendido por la filosofía cartesiana, ha sido reiteradamente puesto en discusión por la filosofía desde el siglo XVII hasta nuestros días

Las contribuciones que integran el presente volumen colectivo están articuladas en torno a este eje, el de la subjetividad substancial, tanto en lo concerniente a su fundamentación metafísica como a sus implicancias prácticas (éticas, políticas, antropológicas, etc.). Los colaboradores que participan en este volumen son todos miembros de la cátedra de “Filosofía del hombre” de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata.¹ El eje temático que articula los distintos capítulos es el mismo que nos ha acompañado por años en el diseño del programa de la asignatura, el cual, no obstante, se actualiza constantemente a nivel teórico, metodológico y bibliográfico, pues, por un lado, hay varios modos de encarar una problematización del sujeto y, por otro lado, el equipo docente se ha ido renovando. Una gran parte de los tópicos tratados en este libro corresponden a los temas y problemas filosóficos que venimos discutiendo en las aulas y en las reuniones de cátedra. Cada capítulo se inspira, pues, en esa

¹ Luego del Prefacio puede encontrarse una breve noticia sobre la trayectoria académica de cada uno de los colaboradores.

experiencia de trabajo previa tal como puede ser capitalizada desde la actualidad de cada uno de los autores en textos completamente originales. Por lo dicho, el libro está destinado *inmediatamente* a los estudiantes de primer año de la carrera de Licenciatura en Psicología que cursan la asignatura. Sin embargo, como los temas abordados forman parte de la cultura general, creemos que la obra puede ser de interés para un público mucho más amplio. Asimismo, consideramos que puede ser valiosa para cátedras introductorias a la filosofía de otras carreras y unidades académicas.

Con un estilo particular, fruto de trayectorias de formación diversas, de experiencias en investigación y docencia disímiles, de atravesamientos por la filosofía y la psicología distintos, los textos aquí publicados fueron concebidos haciendo foco en algunas de las múltiples dimensiones teóricas y prácticas del sujeto. Al reunirse esos trabajos no generan dispersión, como podría suponerse, sino que conforman una polifonía que contribuye a lo que hemos denominado “filosofía crítica del sujeto”. Consideramos que esta filosofía es *crítica* en dos sentidos por lo menos: en principio, porque luego de haber mostrado los sustentos conceptuales e históricos básicos en que se afina la idea del sujeto como un “siempre soy”, la mayoría de los trabajos que aquí confluyen se dedican a presentar los límites de esa comprensión; luego, porque el ejercicio de composición de los trabajos no consiste en un ejercicio meramente reconstructivo de lo pensado por otros, sino que se ha pretendido –y, a nuestro juicio, logrado– trazar trayectorias oblicuas que rejerarquizan la información, la contextualizan y la sistematizan.

El plan de trabajo concebido para preparar este libro colectivo no es azaroso. Parte de la situación precisa que mencionamos, pero a la que, sin embargo, no se restringe. Las coordenadas que han decidido sobre qué períodos de la historia de la filosofía se habla, cuáles pensadores se privilegian, y desde dónde se elaboran las reflexiones de los autores son, en principio, las de un equipo de cátedra. En efecto, las vicisitudes que tienen lugar dentro de un aula en la problematización de fuentes primarias han sido un impulso decisivo para pensar estrategias que permitieran, como decíamos antes, rejerarquizar, contextualizar y sistematizar la información. Asimismo, el trabajo estructurado en derredor de un programa supuso –es preciso reconocerlo–

una selección de contenidos conceptuales y de representantes de la filosofía que implican un recorte inevitable en su milenaria historia. Pero, sobre todo, lo que se destaca en esta obra cuando se la sigue de principio a fin es lo que antes caracterizamos como “atravesamientos” de los autores. En la cátedra convergen profesionales e investigadores en formación de la filosofía y de la psicología. Sus historias, sus políticas y sus propias maneras de *ser sujeto* determinan un estilo de enunciación singular que, en conjunto, armonizan.

Por todo lo anterior, se sigue que esta obra no consiste en una mera compilación de trabajos monográficos dedicados a temas diversos sin mayor conexión entre sí que la de compartir un tema más o menos general. Al contrario, fue diseñada de acuerdo a un eje temático preciso y teniendo siempre en cuenta la preocupación por cubrir los espacios necesarios a fin de exponer el tema principal sin dejar lagunas injustificadas.

De acuerdo con el diseño previsto, entonces, la obra se divide en cuatro partes. La primera aborda el contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto, a través de una presentación de la metafísica de la substancia en Aristóteles, luego a través de los antecedentes medievales de la filosofía cartesiana del sujeto y, finalmente, por medio de una caracterización de la modernidad, esa época en que la filosofía produce un giro hacia el sujeto como nunca antes se había visto en la historia del pensamiento.

La segunda parte se centra en esta concepción moderna del sujeto. Comienza con el tratamiento de la subjetividad en la filosofía de René Descartes, continúa con las críticas de David Hume a dicho tratamiento, e inmediatamente aborda las perspectivas de Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En ambos casos, se realiza primero una presentación general de cada filósofo para, en un segundo momento, concentrarse en secciones especiales de sus respectivas obras. En el caso de Kant, nos dedicamos a su ética; en el caso de Hegel, a la relación entre la autoconciencia y el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*. La perspectiva que se privilegia es, pues, la de la filosofía práctica kantiana y hegeliana.

En la tercera parte de este libro nos ocupamos de la crítica del sujeto en la filosofía contemporánea. Con respecto a la filosofía del siglo XIX, se aborda en primer lugar la problemática de la alienación en

el joven Marx y, luego de ello, la crítica del sujeto y de la verdad en la obra de Friedrich Nietzsche. Con respecto a la filosofía del siglo XX, nuestro recorte temático se centra en dos filósofos de gran influencia en lo relativo a la crítica del sujeto moderno: Martin Heidegger, a través de su analítica de la co-existencia, y Michel Foucault, puntualmente a través del “cuidado de sí”.

En la cuarta parte se desarrolla una serie de líneas de investigación que buscan precisar la presencia del sujeto en la filosofía y la psicología actuales. En primer lugar, se indaga la posibilidad de una concepción específicamente latinoamericana de la subjetividad. En segundo lugar, se reconstruyen las diferentes perspectivas que el feminismo ha tenido –y aún tiene– sobre el sujeto. En tercer lugar, se identifican las resonancias entre las concepciones hegeliana y heideggeriana del deseo y la angustia (ambas presentadas en los respectivos capítulos dedicados a estos dos filósofos) y la perspectiva psicoanalítica de Jacques Lacan. En cuarto lugar, se muestra la fuerte impronta que el idealismo trascendental kantiano (someramente expuesto en el capítulo introductorio a la obra de Kant) tiene sobre la psicología cognitiva actual.

Como señalamos antes, y como puede evidenciarse en la estructura de la obra, el marco de la práctica docente dentro del cual surge este libro ha condicionado nuestro plan de trabajo. Pero juzgamos que el cumplimiento de éste ha superado aquel contexto de producción. Efectivamente, los capítulos que siguen pueden abordarse autónomamente por el lector interesado, siempre que no pierda de vista el eje vertebrador que los atraviesa (una filosofía crítica del sujeto). Es perfectamente posible estudiar a fondo lo que se plantea acerca de Descartes, Hegel o Heidegger, por ejemplo, sin que existan lagunas que dificulten la comprensión y la problematización de cada capítulo. En este sentido, la polifonía no excluye –para quien así lo desee o lo necesite– captar de a una las voces que aquí hablan.

BREVE NOTICIA DE LOS AUTORES

Eduardo Assalone es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Fue becario doctoral y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, y actualmente se desempeña como Investigador de carera en la misma institución. Es Jefe de Trabajos Prácticos regular de la cátedra de Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología de la UNMdP y Ayudante Graduado regular de las cátedras de Filosofía Moderna y Gnoseología en la Facultad de Humanidades de la UNMdP. Es codirector del proyecto de investigación “La Estructura del Sujeto X. Freud en Frankfurt y Hegel en Lacan”, dirigido por el Lic. Alfredo Cosimi en el Centro de Investigaciones sobre Sujeto, Institución y Cultura (CISIC) de la Facultad de Psicología de la UNMdP. Es miembro del proyecto de investigación UBACYT “Derecho natural y soberanía popular en Kant, Fichte y Hegel”, dirigido por el Dr. Alberto Damiani en el Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es miembro del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) del CONICET “La teoría de la subjetividad procesual en Hegel”, bajo la dirección del Dr. Daniel Brauer en el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires (CIF). Forma parte del comité académico y organizador de las Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna desde 2010. Su campo de especialización es la filosofía práctica moderna, especialmente la filosofía política y social de G.W.F. Hegel.

Catalina Barrio es Doctora en Filosofía desde el 2014 con su trabajo de tesis titulado “Narrar lo ausente. El juicio reflexivo como juicio político en Hanna Arendt”, dirigida por Susana Raquel Barbosa y Diego Parente. Es docente en la carrera de Psicología dependiente de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, e integrante de la AAIE (Asociación Argentina de Investigaciones Éticas). En relación y vinculación con el tema investigado ha publicado varios artículos en revistas Nacionales e Internacionales. Ha participado, además, de numerosos congresos y Jornadas Nacionales e Internacionales presentando trabajos de investigación que rodean a la problemática arendtiana de los juicios y la narración. Actualmente es becaria postdoctoral del CONICET cuyo tema de investigación se titula: “La institución de lo político en Hannah Arendt. Ecos en el debate contemporáneo sobre el sujeto, el discurso y la historia”, indagando el cruce político y fenomenológico en la autora trabajada. Además, fue miembro investigador de proyectos PIP-CONICET 2011-2013, titulado “Artefacto, obra y discurso: la lógica hermenéutica de la praxis productiva”. Director: Mario Adrián Bertorello – Co- Director: Diego Parente. Actualmente participa de otro PIP (2014-2016) titulado “Fuerza y significado. La primera articulación significativa de la lógica hermenéutica”.

Vanesa Baur es Licenciada en Psicología (UNMdP), Magister en Psicoanálisis (UNMdP). Docente en la Licenciatura en Psicología de la UNMdP desde 1996, actualmente es Profesora Adjunta Regular de “Filosofía del Hombre” y Profesora Titular Regular de “Psicología Clínica”. Investigadora categorizada, desarrolla su trabajo en el Grupo de Investigación Teoría y Prácticas Psicoanalíticas de la UNMdP desde 2005, dirigiendo proyectos desde 2017. ViceDirectora del Centro de Investigación sobre Sujeto, Institución y Cultura de la UNMdP. Profesora en la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Buenos Aires y en la Maestría en Psicoanálisis de la UNMdP. Docente y supervisora externa de las Residencias de Postgrado de Psicología de la Región Sanitaria VIII. Publicó *Figura*

ras del amor en las psicosis (Letra Viva, 2016) y es autora de publicaciones científicas acerca del psicoanálisis y la filosofía.

Paula Bedin es Doctora y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes, Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es co-directora del proyecto de investigación “Cuerpo, género y representación II. Aproximaciones desde la teoría feminista y análisis empíricos de problemáticas vinculadas a la cultura visual.” Es integrante del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades, en el Centro de Estudios Políticos y Sociales (CESP), Facultad de Humanidades, UNMdP. Se desempeña como Jefa de trabajos Prácticos en la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social y Ayudante Graduada en la Facultad de Psicología y en la Facultad de Humanidades. Sus temas de investigación son el género en relación a la ciudadanía, la representación política, el universalismo y la inclusión/exclusión.

Nahuel Bozzi es Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es becario de Investigación de la Universidad Nacional de Mar del Plata e integrante del Grupo de Evaluación Psicológica del Instituto de Psicología Básica, Aplicada y Tecnología. Se desempeña como Ayudante Graduado en la Facultad de Psicología en la cátedra Psicología Institucional y Comunitaria, UNMdP. Sus temas de investigación son redes de apoyo social, el bienestar psicológico, la educación a lo largo de la vida y las cuestiones vinculadas al cuidado y el género.

Francisco Casadei es estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades, UNMdP. Es Ayudante alumno en Gnoseología y Filosofía Moderna en la misma carrera y Adscripto en la cátedra de Filosofía del Hombre de la Facultad de Psicología, UNMdP. Ha participado de distintas jornadas especializadas de filosofía, publicado artículos y compilado un libro junto con Natalia Tripodi, *Génesis y validez del conocimiento*, Mar del Plata:

Siempre soy

Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014. Sus investigaciones se centran particularmente en la filosofía de Theodor W. Adorno y su relación con el marxismo, así como también en la filosofía francesa e italiana contemporánea.

Ayelén Cavalli es Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional del Centro. Cursó la Maestría en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Universidad Nacional de Quilmes) y la Especialización en Docencia Universitaria (Universidad Nacional de Mar del Plata). Actualmente, se encuentra finalizando el Profesorado en Filosofía. Es becaria de investigación (UNMdp), abocada a los “conflictos tecnológico-ambientales en América Latina”. Es investigadora en formación del Grupo de investigación Problemáticas Socioculturales (FCSySS, UNMdp) y del Instituto del Hábitat y el Ambiente (FAUD, UNMdp). Participa del Programa Interdisciplinario sobre Estudios Descoloniales (CIMED, UNMdp). Desempeña funciones docentes en las cátedras “Filosofía del Hombre” (Fac. de Psicología, UNMdp) y “Sociología de la Ciencia y la Tecnología” (Fac. Humanidades, UNMdp).

Araceli Cora García es Licenciada en Psicología por UNMdp. Trabaja en la Facultad de Psicología de la misma universidad, en Carrera docente desde 1999, fue ATP en Psicología Institucional y Comunitaria, e Investigadora del Grupo SAVYPCE, becaria de Investigación y Categorizada IV, hasta 2005. Desde entonces es integrante de la Cátedra Filosofía del Hombre. Desde 2005 a la fecha ha dirigido Proyectos de Extensión Universitaria de UNMdp. Fue becaria del Fondo Nacional de las Artes, en Letras. Coeditora de libro *Arte y Crisis*, ADUM, 2005. Ha participado con ponencias en numerosos Congresos de Psicología, psicoanálisis y extensión universitaria.

Sonia López Hana es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdp) y Doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad de Tres de Febrero. Es Pro-

fesora Adjunta de la cátedra Epistemología General y Ayudante Graduada de la cátedra de Filosofía del Hombre, ambas de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata. También trabaja como Ayudante Graduada de la cátedra Teoría y Metodología de la Investigación Social de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Forma parte del Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia de la Universidad Nacional de Quilmes y del Proyecto de Investigación “Leyes y modelos en ciencias físicas, químicas, biológicas y sociales”, PICT 2018-3454 (ANPCyT, Argentina), dirigido por el Dr. Pablo Lorenzano. También forma parte del proyecto “Fenomenología y Hermenéutica” en el Grupo Problemas de Filosofía Contemporánea, asentado en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur y parte del Equipo Editorial de *Metatheoría*, *Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*. Su campo de especialización es la Filosofía e Historia de la ciencia y en especial la Filosofía de las ciencias sociales.

Verónica Meske es Licenciada en Filosofía (UNMdP) y doctoranda en Ciencias Sociales y Humanas (UNQ). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Integrante del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades, en el Centro de Estudios Sociales y Políticos (CESP) de la Facultad de Humanidades, UNMdP. Se ha desempeñado como docente en el seminario *Revoluciones, Pensamiento Feminista y Teoría Social* (Facultad de Humanidades, UNMdP) y en la cátedra *Filosofía del Hombre* (Facultad de Psicología, UNMdP). Sus temas de investigación vinculan la filosofía y los estudios sociales del cuerpo, a partir del abordaje de perspectivas posestructuralistas y fenomenológicas de la corporalidad en la teoría de género y el feminismo de la diferencia sexual.

Ana Paula Piloñeta es Licenciada en Psicología (UNMdP) y Especialista en Psicología Cognitiva (UNMdP-AIGLE). Actualmente está cursando la carrera de Especialización en Docencia Universitaria (UNMdP). Se desempeña como psicóloga clínica. Desde 2005 es

Siempre soy

Ayudante Graduada de trabajos prácticos en la cátedra Filosofía del Hombre, Facultad de Psicología (UNMDP). En 2012 fue designada de forma regular en un segundo cargo en la cátedra ya mencionada y en 2018 obtuvo la regularización del restante. Participó en distintos grupos de investigación como: CIENFI y Sustancias Psicoactivas y Lesiones por Causa Externa.

Gustavo Salerno es Profesor en Filosofía (2003, UNMdP) y Doctor en Filosofía (2009, UNLa). Investigador y docente de carrera concursado en instituciones públicas del ámbito nacional. Profesor Adjunto Regular (Facultad de Humanidades, UNMdP). Investigador Adjunto en Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se especializa en cuestiones referentes a la filosofía práctica, particularmente surgidas de los campos de la ética y la antropología filosófica.

Susana Violante es Dra. en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval; Profesora Titular en Introducción a la Filosofía y docente en otras cátedras en UNMDP. Directora Grupo de Investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ” (Es justo que yo...); miembro de la Comisión Directiva Centro de Investigación CIEsE, UNMDP, Argentina. Coordinadora Nacional de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval RLFM. Miembro activo de SOFIME Sociedad de Filosofía Medieval. Miembro de la SIEPM Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale. Dicta Seminarios y Conferencias en Universidades Nacionales y Extranjeras. Directora y evaluadora de Tesis doctorales. Evaluadora en revistas especializadas Nacionales e Internacionales. Ha publicado tres libros, cuantiosos artículos (más de 200) en revistas especializadas, indexadas, en Argentina y en el exterior; posee numerosos capítulos de libros y ha coordinado varios libros.

PARTE I:
EL CONTEXTO HISTÓRICO DE EMERGENCIA DEL
CONCEPTO DE SUJETO

CAPÍTULO 1

Orígenes y problemas de la filosofía

Gustavo Salerno

“¿Qué significa, realmente, la aserción de que la conciencia de la muerte constituye el origen de la filosofía? Desde luego, el concepto “origen”, como señala Jaspers, no alude aquí al comienzo histórico o temporal de la filosofía, sino a aquello que en todo momento enciende o puede encender la inquietud y la actividad filosóficas. Si la filosofía se origina como conciencia de muerte, esto querrá decir, entonces, que dicha conciencia está presente, de una u otra manera –como alusión expresa o como sustrato fundante– en todos los momentos de cada reflexión filosófica. Tal reflexión será, pues, explícita o implícitamente, reflexión tanatológica. La muerte, según esto, interesará al filósofo, no sólo como uno de los tantos problemas filosóficos, sino que todo filosofar será, en el fondo, una meditatio mortis” (Maliandi, 1998: 113-114).

1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)

La filosofía no es un misterio, ni palabrería, ni solemnidad. Conviene –al dar los primeros pasos en su campo– acercarse a ella por medio de lo que no es, a pesar de que así las posibles respuestas a la pregunta por su sentido se alejen. Con otras palabras: la filosofía no es “muchas cosas”, más allá de que sea fatigoso enumerar esa multiplicidad. Por lo pronto, no es un misterio: la filosofía no es un enigma ni su revelación, no queda en manos de iluminados ni se halla sólo en libros, por importantes que éstos sean. Lo enigmático es siempre, por principio, indescifrable, excepto para quienes creen tener en los dedos de una mano todas las sumas de esas cifras. Tampoco es palabrería: como cualquier ámbito disciplinar posee un lenguaje y un estilo argumentativo característicos, que son imposibles de reducir a retruécanos y abracadabras. La dificultad para expresar algo la utiliza cuando

lo exige su objeto, de ningún modo como fin en sí mismo. Y menos es solemnidad: ni distancia, ni ceremonia, ni protocolo. Nunca, en ningún lugar y tiempo, la filosofía ha sido hecha para alejar a quienes se interesan en ella.

Entre las tantas “cosas” que la filosofía no es me parece oportuno señalar todavía una más: la filosofía no es un saber de expertos, en el sentido de estar reservada a los filósofos “profesionales”. Poseer un título que acredita para las instituciones alguna jerarquía en el ámbito de la filosofía no es un requisito para filosofar, ni una garantía de habilidad para hacerlo. Asimismo, las posturas filosóficas no admiten fanáticos ni sacerdotes profanos, como tampoco exigen una iniciación especial. Por cierto, de esto no se obtiene la validez de la afirmación contraria, es decir, la de que *todos somos* filósofos: lo referido permite sostener, sin embargo, que nadie está exceptuado ni impedido de entrar en relación con la filosofía.

Pero cuando escribo todo esto, me objetarán Uds., hay algo que no digo: que *sé* lo que una cosa no-es, o sea, que este no-saber es la contracara de un saber. Ahora lo importante no consiste en una exposición completa de las definiciones negativas (de todo lo que la filosofía no sea), sino en reflexionar sobre lo que implica la objeción que me acaban de plantear. Es importante porque nos coloca en el terreno propio de la filosofía, eso por lo que aquí nos interesamos. La réplica dice: “saber lo que algo no-es sólo resulta posible para quien ya sabe lo que ese algo es, puesto que de otro modo confundiría lo que no-es con lo que es”. Si esta cuestión está bien encaminada, como parece, entonces se han permitido *leer de una cierta manera* lo escrito por mí. Esa manera es filosófica: ustedes no se han detenido en lo que yo he dicho, teniéndolo por indiscutible, sino que se han preguntado por aquello que mi discurso presupone (como verdadero, como válido, como lógicamente concebible, etc.). *Preguntar*, simplemente eso, interrogar por encima o por debajo de lo meramente enunciado, es una actitud eminentemente filosófica. También ocurre esto cuando no hay un texto, sino un objeto, una circunstancia o una situación puestos en cuestión. Proponer una pregunta es plantear un problema. Ahora bien, la filosofía plantea preguntas (y, con éstas, problemas) allí donde parecían innecesarias. ¿Qué nos hacía “parecer” eso?: un conjunto de hábitos y de significados disponibles, acostumbrados

y “efectivos”. Su efectividad se funda en su funcionalidad, y esta funcionalidad se funda, a su vez, en su incuestionabilidad. Las raras preguntas filosóficas hacen que las cosas “no anden”, no funcionen de acuerdo a su comprensión corriente. Debe subrayarse esto: en filosofía los problemas no son misterios, sino preguntas simples que enrajecen lo admitido. Por cierto: hay un sinnúmero de experiencias cotidianas en que nos planteamos preguntas que no pertenecen al ámbito de la filosofía (¿qué comeremos?, ¿a qué hora llegaré?, ¿adónde compro un bolígrafo?, etc.); únicamente cuando *queremos* preguntar y nos detenemos y esforzamos para sostener la interrogación sin apresurarnos en las respuestas damos un paso fundamental hacia el campo filosófico.

Llegados a este punto puede resultarnos de valiosa ayuda una advertencia de Karl Jaspers, filósofo y psicólogo alemán del siglo pasado. En relación a la filosofía, Jaspers (1973) invitaba a no perder de vista la diferencia que existe entre su *comienzo* y su *origen*, diferencia a la que Ricardo Maliandi alude en la cita inicial de este texto. Para nuestra manera de hablar corriente, comienzo y origen son indistintos: empleamos ambos términos para referirnos al inicio de una cosa, al punto de partida, a lo que está o viene primero, o antes. Sin embargo, en filosofía se acredita una diferencia notable por medio de esas expresiones: su *comienzo* es uno e identificable espacio-temporalmente; su *origen* es múltiple e incesantemente renovable.

El comienzo de la filosofía tuvo lugar en Grecia hacia el siglo VI a. C. Desde entonces –desde tal temporalidad histórica– es posible ubicar y caracterizar un modo peculiar de plantear las preguntas ante la realidad del hombre (tanto la propia como la circundante), modo que *pasa* a predominar y que está dado por el desempeño de lo que se llama *logos*. Este término posee una riqueza semántica casi imposible de recuperar en nuestras traducciones. Algunos de sus sentidos son: razón, palabra, lenguaje, discurso, etc. Notemos por lo pronto que está presente en una multiplicidad de expresiones que nos resultan frecuentes, como psico-logía, antro-po-logía, socio-logía, bio-logía, etc. En esos casos se concibe al *logos* como saber, discurso o incluso teoría sobre la psiquis, sobre el hombre, sobre lo social, sobre la vida, etc. Lo que por ahora importa apuntar es que ese predominio del *logos* está del todo vinculado con el comienzo de la filosofía. Y como

ya puede advertirse por los significados referidos, con el *logos* se pretende una explicación racional acerca de la realidad, articulada en una argumentación. Lo fundamental consiste en que usar el *logos* es *dar* razón (y como, de este modo, se establece una comunicación, podríamos decir que el *logos* es siempre un *dia-logos*). Es también categorizar o conceptualizar el mundo (o una cierta porción de él), y, por esto mismo, hacerlo *lógico*.

Es necesario consignar de inmediato que ese comienzo de la filosofía no ocurre como nacimiento espontáneo, sino como larga maduración de un tránsito o un pasaje desde otro modo de explicación anteriormente frecuente, el mito. Subrayo: no hay una ruptura radical entre mito y *logos* (lo que equivaldría a una distinción perfecta entre ellos). Acaso sea posible plantear, incluso, que una separación definitiva no se ha producido aún, y que nunca se producirá, pues ambos conciernen en definitiva a la relación del hombre con el mundo. Pero esta posibilidad no puedo explorarla aquí. Sí estoy convencido de que son distinguibles, y de que la identidad de la filosofía se sostiene en ello. Pues bien, el pasaje o tránsito del mito al *logos* es paulatino, por etapas, gradual: no es extraño identificar elementos o motivos míticos en una exposición filosófica, especialmente entre aquellos primeros filósofos que experimentaban el pasaje. Pero lo que he llamado hace un momento “identidad” de la filosofía no mengua por eso: es suficiente con encontrar el esfuerzo de parte del pensamiento por dar motivos, fundamentos, razones de lo planteado (acerca del mundo del hombre) para sostener que allí hay uso del *logos* y, con esto, el germen de un pensar filosófico. Pueden seguir hallándose, como es frecuente en los mitos, exposiciones filosóficas en las que se recurre a metáforas, imágenes o símbolos. Pero, una vez más, la filosofía comienza cuando en su desempeño aquellos elementos se convierten deliberadamente en subsidiarios para privilegiar las categorizaciones y discriminaciones, los análisis y conceptos. Veremos más adelante, cuando me refiera a Aristóteles, un ejemplo concreto y paradigmático de uso del *logos* filosófico, que permitirá identificar mejor la diferencia que éste posee respecto del mito.

Por tratarse de una consideración histórica, el comienzo habilita la posibilidad de efectuar una o varias periodizaciones. Naturalmente no existe unanimidad en ese modo de fragmentar “la” historia de la

filosofía: los criterios y los parámetros utilizados cambian de historiador a historiador, y esto impone sospechar (la sospecha es un modo de la interrogación) que los periodos residen en los manuales antes que en el propio curso de la producción filosófica. Más aún: podría cuestionarse si, y en qué medida, quienes se limitan a hacer “historia de la filosofía” hacen, estrictamente, *filo*-sofía. Pero estas son preguntas que por el momento sólo puedo dejarlas planteadas. Volvamos a la idea inicial: por ser histórico el comienzo permite periodizar los sucesos filosóficos. Una de las esquematizaciones estándar en filosofía es la siguiente: filosofía antigua (ca. VI aC – I d. C.); filosofía medieval (ca. I – XV); filosofía moderna (ca. XVI – XVIII); filosofía contemporánea (ca. XIX – actual). De hecho, esas denominaciones se corresponden con la nomenclatura de asignaturas de la carrera de Filosofía en la mayoría de las universidades nacionales. Y, a su vez: cada período admite o permite diferentes subdivisiones (o sub-períodos). En el caso de la filosofía antigua –o como quiera denominarse la filosofía primeramente conocida, especial protagonista del referido “tránsito” del mito al *logos*– se establece, también de forma estandarizada, los siguientes momentos: una etapa físico-materialista (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, etc.); una etapa antropológica (especialmente: Sócrates y los maestros sofistas); y una etapa sistemática (Platón y Aristóteles). Por ahora sólo basta retener la circunstancia de que, sea cual sea la forma de fragmentar la historia de la filosofía, ese modo está en estrecha dependencia del comienzo de ésta.

Por su parte –y como ya he dicho– el origen es múltiple e incesantemente renovable. Pensemos el origen como aquello-que-hace-lugar-a, incluso como apertura. No es una, sino son muchas las experiencias que hacen-lugar-a o abren la filosofía. Como observa Maliandi, se trata de “aquello que en todo momento enciende o puede encender la inquietud y la actividad filosóficas”. Pues bien, las interrogaciones filosóficas puede provenir del *asombro* o la *admiración* (donde lo usual se convierte en inusual, lo conocido en desconocido, lo familiar en extraño; por ejemplo, ante la creciente mediatización de las relaciones humanas, estimulada por el desarrollo tecnológico); de la necesidad de *comunicación* (puesto que nos esforzamos en convivir con lo que otro ha pensado, asumiendo –como dice un principio hermenéutico básico– que el otro puede tener razón, y puesto que –según afirma

Savater– nadie puede ser filósofo por mí; en suma, porque la filosofía es *dia-logo*); y de las denominadas *situaciones límites*, a las que me referiré con mínimo detenimiento a continuación.

Maliandi resume el origen de la filosofía en una *meditatio mortis*: de hecho sostiene que, “en el fondo”, todo filosofar parafrasea un problema fundamental (la muerte). Podemos apropiarnos de esta consideración sin ponerla en contradicción con lo antedicho: Maliandi no dice que haya un único interés filosófico, sino que sus muchas preocupaciones *convergen* en una reflexión sobre nuestra situación límite. Ésta no es una simple “coyuntura” o un “enclave” contingente, que pueda o no tenerse, sino un acontecimiento que marca o la resolución –o acaso sea mejor decir: la disolución– de toda experiencia del mundo. La percatación (o la conciencia) de nuestra finitud puede sobrevenirnos en cualquier momento, dando origen a una meditación sobre ello. La angustia, las preguntas por el sentido o la realización de la vida, o por el hecho de que hay algo (el ser) en lugar de nada, son “situaciones” que hacen posible la filosofía.² Sobre estas interrogaciones existen muchísimas otras, también filosóficas, que llegan a conformar “subdisciplinas”: por el fundamento de lo moralmente bueno (ética), por lo bello (estética), por el conocimiento (gnoseología), por el ser (metafísica), por la ciencia (epistemología), etc. Éstas se encuentran a la par de otras que revelan explícitamente su área de preocupación a través de su nombre: filosofía del lenguaje, filosofía de las ciencias, filosofía política, filosofía de la historia, etc. Es evidente que la filosofía es historizable; lo que el origen pretende

2 Para Martin Heidegger (1889-1976) la cuestión señalada no es sólo una “situación” básica o elemental, sino la pregunta filosófica fundamental. Él afirma: “¿Por qué es el ente y no más bien la nada? Esta es la pregunta. Probablemente no es una pregunta cualquiera. <¿Por qué es el ente y no más bien la nada?> es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no lo es en el orden temporal en el que se sucedieron las preguntas. El ser humano singular, lo mismo que los pueblos, pregunta muchas cosas en su histórico camino a través del tiempo. Antes de topar con la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? averigua y explora y examina cosas muy diversas y de muy diversas maneras. Hay muchos que no [se] topan nunca con esta pregunta, si entendemos este topar no simplemente en el sentido de escuchar y leer esta frase interrogativa como mero enunciado, sino en el de preguntar la pregunta, es decir, formularla, plantearla, exigirle a sí mismo el estado apropiado para este preguntar” (Heidegger, 2001: 11).

señalar por su parte –distinguiéndose del comienzo– es que aquélla es una práctica dinámica, capaz de emerger ante y por cualquiera que se asombre, sienta la necesidad de dar razón, y se percate de la finitud ajena y propia. Finalmente, hay que agregar: tanto a través de su comienzo como de su origen, en filosofía hay que familiarizarse con lo diverso. No sólo cuando los problemas son distintos, sino también cuando son los mismos, hallaremos consideraciones divergentes, a veces reducibles a cuestiones terminológicas, a veces sosteniendo enfoques y puntos de vistas amplios que no resultan homologables.

Para aproximarnos a la pregunta y la multiplicidad (o las preguntas y las multiplicidades) que constituyen la filosofía también nos resulta útil apelar a un ligero análisis etimológico del término: se habrá oído decir que la filosofía es “amor (*filo*) al saber (*sofía*)”. Ahora bien, notar esto es importante, aunque insuficiente. Ese análisis puede llegar a generar una idea romántica o idílica de la disciplina, lo que contribuiría muy poco a vislumbrar el sentido de ésta.¹ La *filia* (de *filo*) es tanto amistad como tendencia: el filósofo es, por esto, amigo del saber, y tiende a él. La amistad, si es sincera, no implica reemplazo sino vecindad; como amigos queremos acercarnos al otro sin quitarle su lugar, esperando que lo habite y, al mismo tiempo, que nos hospede. Por ello amistad y tendencia son intercambiables. La filosofía es una amistad-tendenciosa o, mejor, una tendencia-amigable. Uno y otro término dicen –es lo que interesa subrayar– que no se está en o no se tiene el saber (*sofía*). La *filosofía* es una aspiración al saber, no su posesión: quien ya tiene el saber es *sophos* (sabio). Por ello, a pasar de ciertos “modelos” de filósofos, éstos son por principio humildes y modestos. Admiten y asumen tres cosas: uno, que desean (otro modo de considerar el prefijo *filo*); dos, que desean lo que no tienen; tres, que todo indica que eso desean no lo tendrán jamás. Para decirlo con

¹ La dificultad está alentada especialmente por quienes hacen de la filosofía un mero *ars vivendi*, a la manera de un recetario de fórmulas eficaces que son dichas con un poco más de solemnidad que en las revistas semanales de misceláneas. Respecto de la filosofía éstos personajes, como señala Eugenio Pucciarelli (1962), “subrayan su significado práctico, destacan su carácter personal y tienen predilección por las cuestiones del destino y la misión del hombre. Se complacen siempre en presentarla como método de vida, y no es extraño que a veces, con entonación religiosa, pretenden erigirla en camino de salvación”.

otras palabras: la filosofía es una tendencia al saber sin más garantía que lo que surge del cercioramiento de que se está en camino. La filosofía es deseo y (estar-en) camino. Ese reconocimiento apunta, en definitiva, a una sentencia que ya se habrá oído: “sólo sé que no sé nada”, adjudicada a Sócrates. Entre otras cosas, el *dictum* viene suscribir que, efectivamente, quien sabe-que-no-sabe ha dado un primer paso dentro de la filosofía.

Con lo dicho en el párrafo anterior también retornamos nuestras consideraciones iniciales: el estar en camino o la tendencia-amigable referidas por el término *filo* equivale a sostener que aquello que en verdad importa es la *pregunta*: las respuestas (en este caso: el saber que se condensa en *sofia*) no son infrecuentes ni escasas. Ya veremos que Descartes no deja sin contestar la interrogación “¿quién soy?”; llegará el momento en que observemos cómo Kant da cuenta de cuál es el principio en que puede fundamentarse una ética válida para todos; no tardaremos en hallar qué dice Nietzsche sobre dónde reside la eficacia del lenguaje. Pero todo esto –que tiene unpreciado valor– nunca llegará a igualar, en *filo-sofia*, el capital acumulado por las buenas preguntas de las que esos *filo-sofos* partieron. Puede decirse incluso, un poco provocativamente, que la filosofía no resuelve nada; pero no para dejar todo como está, sino para complicarlo. La conciencia de no-saber debe experimentarse: no es un mero paso subsidiario, o una escalera que se arroja tras haber subido a través de ella. Es en la irresolución que molesta, que incomoda, que enrarece (¿no es así todo deseo?), donde se acredita lo estrictamente filosófico.

Un filósofo (y también sociólogo) alemán, Georg Simmel, sostiene: “qué sea y hasta dónde llega la filosofía es el primero de sus problemas” ([1910] 2005: 15). De acuerdo a esto, la pregunta por el sentido de la filosofía es, ella misma, una pregunta filosófica. Años después, dos historiadores de la filosofía, Giovanni Reale y Darío Antiseri, afirmaron: “los problemas de la filosofía no tienen solución, sino historia” (2007: 7). Si tenemos en cuenta lo dicho sobre la importancia del origen de la filosofía –que nos permite adentrarnos en ella de múltiples modos, incluso hoy mismo–, tendremos que advertir que no partimos de un punto ciego, sino que disponemos de un repertorio de aportes sumamente valiosos desde el inicio de la disciplina. Puede ponerse –y hasta invito a poner– las dos ideas referidas en un mismo

plano, formando un único pensamiento: saber qué es y hasta dónde se extiende la filosofía es el primero de sus problemas, y éstos –los problemas– no tienen respuesta, sino historia.

Excursus: tras una definición

Lo planteado anteriormente ha querido ser una suerte de “panorama” en el cual vislumbrar ciertos denominadores comunes acerca de lo que puede comprenderse por los orígenes y los problemas de la filo-sofía. Ese panorama habrá sido exitoso si ha logrado dejar instalada la idea de que no hay acuerdo unánime respecto de qué entender por filosofía. Una *definición* de ella –precisamente– la clausura, la cierra, la agota y la limita. En este sentido, la filo-sofía se halla tras cualquier definición, no persiguiéndola sino, al contrario, resistiendo a su circunscripción.

A lo anterior podría objetarse lo siguiente: “quien así ha hablado es aquel que, justamente, habla de filo-sofía, pero no la hace; para hacer filo-sofía hay que aclarar, entre otras cosas, el sentido preciso en que se entiende la disciplina”. Esta crítica podría formularse de cientos de formas diferentes. Toda ellas, no obstante, subrayarían el hecho de que uno de los costos de *hacer filosofía* es dar prioridad a uno de sus significados sobre otros. Por difíciles que puedan ser las definiciones, cada una de ellas deben entenderse en última instancia como condición de posibilidad de la práctica filosófica. Así se está, y se ha estado, tras una definición que concretice la tarea más propia de la filo-sofía. Algunos ejemplos de esta clase de intentos son los que a continuación comparto. En esos ejemplos no busquen unanimidad, sino matices para ir componiendo un panorama propio.²

² La lista de definiciones podría extenderse largamente. Aquí me limito a apuntar alguna de las que han ofrecido los filósofos a los que les daremos especial atención en este libro. Además de este “criterio de demarcación” hay que tener en cuenta que es posible hallar más de una “definición” en las obras de cada filósofo, y que estas definiciones que corresponden a un mismo autor no son siempre concordantes. Hay deslizamientos, reinterpretaciones, resignificaciones, extensiones, reinicios. Por eso cualquiera de Uds. podría hallar una definición distinta a las citadas. Si ello sucediera

“Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la Luna, el curso del Sol y de los astros y, por último, la formación del Universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad” (Aristóteles [384-322], *Metafísica*).

“En verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo, y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esta elección? ¿Es un hecho puramente intelectual o más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta exista contradicción? ¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se halla implícita en su quehacer? Puesto que el quehacer es siempre un quehacer político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada cual se halla toda contenida en su política?” (A. Gramsci [1891-1937], *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*).

“Esta palabra filosofía, significa el estudio de la sabiduría, y por sabiduría se entiende no sólo la prudencia en la acción, sino también un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede conocer, tanto para orientar la conducta de su vida y conservar su salud como para la invención de todas las artes” (R. Descartes [1596-1650], *Los principios de la filosofía*).

sin dudas se convertiría en una auténtica contribución para la conformación del “panorama” propio al que me referí.

“[...] no puede haber dos pasiones más semejantes entre sí que las de la caza y la filosofía, sea la que sea la desproporción que aparezca a primera vista entre ellas. Es evidente que el placer de la caza consiste en la acción del cuerpo y el espíritu, el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre [...]; aunque en ambos casos [la caza y la filosofía] el fin de nuestra acción pueda ser en sí mismo desdeñado, en el calor de la acción adquirimos una atención tal por este fin que nos desagradan en extremo las desilusiones y nos entristecemos cuando perdemos nuestra caza o cometemos un error en el razonamiento” (D. Hume [1711-1776], *Tratado de la naturaleza humana*).

“Aquel que quiere ser un filósofo propiamente dicho, debe acostumbrarse a hacer libre uso de su razón y no a un ejercicio de imitación, y en cierto modo mecánico [...]. En la significación escolástica de la palabra, filosofía no significa más que capacidad, habilidad (*Geschicklichkeit*); más con la significación que le da el sentido común, quiere decir también utilidad. En el primer sentido, la filosofía es una ciencia de la capacidad; en el segundo es una ciencia de la sabiduría, es la legisladora de la razón: de suerte que la filosofía es un legislador y no un artista en materias de razón [...]. Porque la filosofía en este último sentido, es aun la ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón, al fin último de la razón humana, como fin supremo, al cual todos están subordinados, y en el cual concurren todos para formar uno solo. El contenido de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1) ¿Qué puedo yo saber?, 2) ¿Qué debo yo hacer?, 3) ¿Qué se necesita esperar?, 4) ¿Qué es el hombre? La *metafísica* contesta a la primera pregunta, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. Pero en el fondo se podrían todos contestar, por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última” (I. Kant [1724-1804], *Lógica*).

“Si, inversamente, se considera [vulgarmente] que la *idea* es sólo una idea, [apenas] una representación atribuible a una opinión, la filosofía le opone el conocimiento de que lo único *efectivamente real* es la idea. De ello depende que se reconozca en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente [...]. Para agregar algo más sobre la pretensión

de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos, por otra parte, que la filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada... Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso” (G. W. F. Hegel [1770-1831], *Principios de la filosofía del derecho*).

“La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar el autoextrañamiento de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada del autoextrañamiento de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política [...]. Así como la filosofía encuentra en el proletariado su arma *material*, así el proletariado halla en la *filosofía* su arma *espiritual*” (K. Marx [1818-1883], “Introducción” a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).

“Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no puede actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales —este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía. A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu. Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas —continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera. Y en cuanto a lo que concierne a la enfermedad: ¿no

estaríamos casi tentados a preguntar si es que ella nos es en general prescindible? Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la gran sospecha, que convierte a cada U en una X, una genuina y justa X, es decir, la penúltima letra antes de la última... Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos, por así decirlo, como con madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo «mejora»; pero sé que nos profundiza [...]. Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en problema. ¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico! Incluso todavía es posible el amor a la vida —sólo que se ama de otra manera. Es el amor a una mujer que nos hace dudar...” (F. Nietzsche [1844-1900], *La ciencia jovial*).

“1) Filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo. 2) En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera de reducirla con pretensiones erróneas de validez” (M. Heidegger [1889-1976], *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*).

“Es filosofía el movimiento por medio del cual (no sin esfuerzos y obstáculos, sueños e ilusiones) uno se distancia de lo que está adquirido como verdadero y busca otras reglas de juego. Es filosofía el desplazamiento y la transformación de los cuadros de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir distinto de lo que se es” (M. Foucault [1926-1984], “El filósofo enmascarado”).

“Plantear problemas no es resolverlos. Ofrezco sólo el ejemplo de una posición rotunda y definida. Dueño es cada cual de juzgarla con su criterio, de aceptarla, rechazarla o discutirla. Hay otras posiciones tan legítimas y respetables como la mía. La finalidad didáctica no es imponer un dogma; se limita a estimular la capacidad crítica, incitar a la meditación, ampliar el horizonte ideal y no satisfacer sino provocar la curiosidad intelectual. La filosofía no se enseña, se aprende” (A. Korn [1860-1936], *Obras I*).

En este libro procedemos a un recorte explícito en la historia de los problemas de la filosofía. No estamos exceptuados de cometer injusticia, por cierto, si consideramos que la vida de la filosofía, a diferencia de lo que ocurre con la existencia de otras disciplinas nóveles (como la psicología o la sociología), es, literalmente, milenaria. En ocasiones, no infrecuentes, pasaremos por alto aportes muy significativos y en casos apenas podremos aludir a ellos. Nuestra atención recaerá sobre un tema que, como tantos otros, alberga en rigor un conjunto de temas: en beneficio de simplificar las cosas, llamaremos a nuestro interés *sujeto*. Efectivamente, pretendemos con ese término exponer y, tanto como podamos, detallar, los que pueden considerarse como aportes fundamentales en la conceptualización del *hombre* como sujeto, ese hombre y sujeto cuya vida psíquica investiga la psicología.³ Privilegiaremos el trabajo en torno a contribuciones so-

3 Es preciso señalar que la denominación misma de la asignatura Filosofía del Hombre encierra, a través de su último significante, un posible posicionamiento que, aunque nos esforcemos por evitar en la práctica, podemos propiciarlo si no lo explicitamos. Paula Bedin, docente de la cátedra y autora de uno de los capítulos de este libro, me hizo notar esto con pertinencia, y me acotó: “Si adoptamos una perspectiva de género para analizar el nombre de esta materia, podemos advertir que el mismo es problemático. Como sabemos, el término ‘hombre’ es equívoco: refiere a los seres humanos en general (tanto a varones como a mujeres) y, a la vez, a los varones en particular. Esta ambigüedad no es menor ni casual, porque la figura del varón ha hegemonizado nuestra representación de la humanidad, tal como se evidencia en “El Hombre de Vitruvio” de Leonardo da Vinci (*circa* 1490). Una reflexión filosófica en torno al concepto de hombre debe considerar también este tradicional sesgo de género y señalar que la supuesta neutralidad de género de los conceptos filosóficos puede encubrir el histórico predominio de los varones sobre las mujeres.

bre el sujeto que provienen especialmente de la filosofía moderna y contemporánea. A través de ellas trataremos de mostrar que el *corpus* teórico seleccionado puede ser considerado como una aproximación a las preguntas *quiénes* y *cómo* somos, y que esos aportes son, en un sentido que en cada caso habrá que aclarar, anticipos o fundamentos de la conceptualización realizada por la psicología.

Que enfatizamos sólo algunos de los aportes filosóficos modernos y contemporáneos en torno a la tematización del sujeto –como modo de desarrollar una *filosofía del hombre*– no implica que al mismo tiempo y antes de aquéllos no existan otras contribuciones igualmente relevantes. De hecho, y de diferentes maneras, los docentes de cualquier cátedra usamos marcos de referencia que no son coincidentes en términos absolutos. Sin embargo, hay que decir también que lo anterior no excluye la complementariedad; por el contrario, la alienta incesantemente.

Pretendemos proveer una contextualización (o parte de una contextualización) filosófico-conceptual del surgimiento de la psicología como disciplina autónoma. Es cierto que así como ocurre con los problemas así también los conceptos y las ideas tienen historia: yo mismo en un instante acudiré a ella para dejar instalada, al referirme a Aristóteles (384-322 a.C.), una manera de leer la cuestión del sujeto tal como será pensada después por Descartes (1596-1650). No podré ocuparme de la trayectoria concreta que tales conceptos e ideas aristotélicos han tenido desde su elaboración hasta su recepción por Descartes. Por esto mismo (entre otras cosas) es que me he referido a una “manera de leer”, que lógicamente puede ser acompañada, aumentada o corregida por otras.

Como es inevitable entonces proceder a un recorte en la historia de los problemas de la filosofía –sin tener garantizadas las respuestas–, y como hemos elegido al sujeto como eje vertebrador de nuestro recorrido, empezaremos a ver a continuación la importancia de situar nuestra partida en Aristóteles, lo que se verificará en el desarrollo del trabajo posterior.

Un predominio que se manifiesta en la filosofía a través de las exclusiones de ciertos temas y problemas y de las mujeres mismas de los ámbitos de formación, discusión y producción”.

2. Aristóteles: la substancia y el poder

Cronológicamente, Aristóteles (384-322 a.C.) sucede a Platón (428-347 a.C.), de quien en edad temprana fue discípulo. Si aquí se le brinda una atención separada es porque algunas de sus ideas son de especial interés para nosotros tanto a nivel teórico como metodológico. De un modo que luego deberé justificar, es posible afirmar que la reflexión sobre el sujeto desarrollada en la modernidad por Descartes abrevia (al menos conceptualmente) en Aristóteles.

Nacido en Estagira (en la Antigua Macedonia, norte de Grecia), Aristóteles “se encontró con Platón a la edad de diecisiete años y permaneció en la escuela de éste [Academia] durante veinte” (Diógenes Laercio). Por entonces, dicha escuela se hallaba en su apogeo; muchos pensadores destacados o “científicos” enseñaban allí,⁴ y era la referencia obligada para obtener la máxima educación en múltiples “disciplinas”: aritmética, geometría, astronomía, medicina, política, etc. Al mismo tiempo, la propia filosofía de Platón era enseñada y discutida en la Academia. Puede decirse que –como buen discípulo– con su estudio Aristóteles no sólo repitió a su maestro, sino que intentó criticarlo y superarlo. Esto sucedió particularmente respecto del idealismo y dualismo platónico, frente al cual diseñó una filosofía más concreta y sintética. El cuadro de Rafael “La escuela de Atenas” muestra gráficamente tal contraposición.⁵

Hacia 343/342 a.C. Aristóteles fue elegido como preceptor del joven Alejandro, hijo éste de Filipo de Macedonia. Alejandro se convertiría poco tiempo después en guía espiritual de la cultura griega al asumir como regente tras la muerte de su padre (340 a.C.). Bajo su dirección política, Atenas viviría años de esplendor. Aristóteles regresó a esa ciudad habiéndose apartado ya de la Academia (y, en particular,

4 Por lo menos pueden citarse los siguientes nombres: Eudoxo (matemático y astrónomo), Espeusipo (sobrino de Platón), Filipo de Opunte (quien publicará la última de las obras platónicas que nos han llegado, las *Leyes*), Erasto y Corisco.

5 La contraposición no debe exagerarse. Únicamente pretende ilustrar o caracterizar “modos de pensar” (lo que resulta difícil y, en ocasiones, injusto por las simplificaciones en que incurre). Para una discusión de este aspecto véase por ejemplo Reale, 1992 (especialmente p. 14 y ss.).

de los sucesores de Platón). Se ha explicado que “Aristóteles era ‘meteco’ (extranjero) y la ley ateniense no le permitía adquirir terrenos ni inmuebles; por ello fundó su escuela en un gimnasio público, el Liceo (que se llamó así por estar consagrado a Apolo Licio), en cuyas proximidades había un edificio y un jardín (un ‘paseo’). La nueva escuela fue llamada Peripato precisamente por el paseo (*peripatos* significa en griego paseo) y por la costumbre aristotélica de dar la clase paseando” (Reale, 1992: 38). El Liceo fue dirigido por su fundador durante doce años. Como sistematización de sus lecciones, Aristóteles produjo una serie de escritos destinados a circular en el interior de su escuela, que son los que en su mayoría se han conservado.⁶

No son pocos los ámbitos del pensamiento que fueron desarrollados (y, en casos, “fundados” aproximadamente en el sentido que hoy le otorgamos) por Aristóteles: así sucede, al menos, con la ética, la lógica, la física, la biología, la política y la poética. Ahora bien, todos estos ámbitos son valiosos pero también “parciales”. En efecto, hay una “filosofía primera” (o *metafísica*) encargada de la reflexión acerca de los fundamentos de lo existente. Para Aristóteles, esa investigación equivale al estudio del *ser en cuanto ser*.

Ya la idea de una filosofía que es “primera” remite a un orden o una jerarquía. El propio Aristóteles fijó la siguiente división entre lo que podemos denominar las “esferas” del saber: *primeras* eran las ciencias teóricas, es decir, eminentemente contemplativas (como la metafísica, la física y las matemáticas); *segundas* se encontraban las ciencias prácticas (o sea: la ética y la política); y *terceras* eran las ciencias poiéticas (o productivas: medicina, música, retórica, poética, etc.). Aquí sobresalen dos cuestiones: en principio, como puede verse, la lógica no está incluida en el esquema, y esto se debe a que para Aristóteles la lógica es la introducción a toda ciencia (por lo que cada una de éstas presupone de alguna manera a aquélla);⁷ seguidamente, parece que entre las ciencias primeras hay una que es “más primera”

6 Debido a la circulación interna que tuvieron, a esos escritos se los denomina “esotéricos”, a diferencia de las obras de su juventud concebidas para un público más vasto y a las que se llama “exotéricas”.

7 También puede decirse: es el instrumento preliminar, o la *propedéutica*, para toda ciencia en tanto se ocupa del razonar en general.

que las otras (y hasta puede decirse que, en relación a ella, todas las demás son “segundas”).

Es necesario apuntar qué particulariza a esa ciencia que hace un instante distinguí por no ser parcial. Dije: estudia el *ser en cuanto ser*. O sea: no investiga el hecho de *ser* un hombre, o que la pared *sea* roja, o que dos más dos *son* cuatro, o el tiempo en que se proyecta lo que *será*. Se ocupa de un tema en cierto modo “anterior” a todos los mencionados y presupuesto por ellos: el *ser en tanto* no es esto o aquello, sino *en tanto ser*. Por eso la interrogación por el ser no puede traducirse por ninguna otra. Por eso también la pregunta por el ser tiene la máxima “generalidad” (aunque no es mera abstracción) ante el resto de los entes parciales de que se ocupan otras ciencias, y lo que llamamos “anterioridad” da cuenta del carácter primero de su objeto de estudio y del carácter primero de la filosofía que realiza ese estudio. En un caso como en otro, “primero” quiere decir: *pre*-cedencia y *pro*-cedencia.

Entonces: la filosofía primera puede llamarse *meta*-física. De hecho, ese fue el nombre que un editor (Andrónico de Rodas, en el siglo I a.C.) adoptó para los catorce libros de Aristóteles referidos al estudio de *ser en cuanto ser*. En este sentido, la *meta*-física aristotélica es la ciencia (*episteme*) que investiga las realidades que se encuentran en un plano distinto al físico, quizás “*trans*-físico” o “*alter*-físico” (nótese: el prefijo “*meta*” quiere decir literalmente “más allá”). A su estudio Aristóteles lo caracterizó de la siguiente manera:

a. examina las causas (*aitia*) y los principios (*arjai*) primeros o supremos;

b. estudia al ser en cuanto ser;

c. examina la substancia (*substantia, ousía*);

d. investiga a lo divino (*theion*) y la substancia suprasensible.

Ahora bien, la tarea de investigar el *ser en cuanto ser* no es sencilla, pues, según Aristóteles, el *ser se dice de muchas maneras*. El ser no es

unívoco; pero tampoco es equívoco (u “homónimo”): hay una vía intermedia que es en la que –precisamente- Aristóteles ubica al *ser*:

La expresión “algo que es” [*ser*] se dice en muchos sentidos [*to on légetai pollachós*], pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que “sano” se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello– y “médico” (se dice) en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también “algo que es” [*ser*] se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio [*arjé*] [...] (1994: 1003a 33 – 1003b 6; subrayado nuestro).

Evidentemente, no puedo reconstruir la totalidad del estudio planteado y desarrollado por Aristóteles respecto del *ser*; me es suficiente clarificar un poco lo que ya he dicho. El *ser* no es un género o una especie (es trans-genérico y trans-específico); su “unidad”, la confluencia de esos múltiples y muchos significados, está dada por el hecho de que todos ellos tienen un mismo referente: la *substancia* (u *ousia*). Podríamos decir: la *substancia* es el centro unificador.

¿Con qué instrumentos conocemos al *ser* en su multiplicidad? A través de lo que Aristóteles llama *categorías*. Consideremos lo siguiente: hay cosas que *son* en virtud de alguna otra cosa; el *ser* que tienen está en relación con otro. Volvamos a nuestro ejemplo: que la pared *es* roja quiere decir que “lo rojo” no se considera por sí mismo, sino como característica de la pared. Podemos agregar como variante: que la pared *está* rota quiere decir que “lo roto” no se considera por sí mismo, sino como modificación de la pared; así también, que la pared *es* alta quiere decir que “la altura” no se considera por sí misma, sino como propiedad de la pared..., etc. Al tipo de *ser* considerado no por sí mismo sino en relación a otra cosa Aristóteles lo denomina *accidente*. Al tipo de *ser* considerado por sí mismo Aristóteles lo denomina *substancia*.

Entonces: con las categorías pensamos al *ser*. De entre esas categorías sólo una lo expresa tal como es *en-sí* mismo: la *substancia*; las otras dan cuenta de los accidentes (o de lo que es *en-otro*): la cualidad, la cantidad, la relación, la acción, la pasión, el lugar y el tiempo.⁸ Para Aristóteles, “el ser se predica de todas las categorías, pero no de la misma manera, aún cuando de manera primaria de la substancia y de modo derivado de las demás categorías” (1994: 1030a 21). Esta operación, en cierto nivel, no nos resulta extraña; es más, la realizamos cotidianamente; yo mismo la vengo haciendo desde que comencé este escrito. Pensemos: predicar es expresar una característica de un sujeto determinado. Expresar quiere decir, en este caso, poner los predicados en otro (el sujeto). Si en una comunicación nuestro interlocutor no hace eso, entonces no lo entendemos: “rojo”, o “alta” no comunican nada hasta tanto no comprendamos que son predicados que corresponden circunstancialmente al sujeto “pared”. Pues bien, lo que Aristóteles quiere decir en metafísica es eso que estábamos considerando gramaticalmente: la *substancia*, tiene pre-eminencia; *substancias* son las cosas individuales (esa mesa, este gato, aquel hombre, aquella pared) y dan cuenta de su “esencialidad”.

Substancia remite a “lo que está (*stancia*, de *stare*) debajo (*sub*)”; gráficamente alude al “fondo” sobre el cual se coloca algo, a lo que “soporta” los accidentes. Así, entendemos la palabra que utilizó Aristóteles: *hypo-keimenon* (lo que yace) se comprende como *sub-stancia*. Uno de los traductores a nuestro idioma de *Metafísica* comenta:

En su sentido técnico aristotélico, la palabra *hypokeimenon* (literalmente, «lo que está debajo») significa el sujeto (de la predicación) y

8 Pensemos el siguiente ejemplo: si se habla de Sócrates, la *substancia* (u *ousía*) es este individuo llamado Sócrates; de él decimos que es calvo (cualidad), mide un metro ochenta (cantidad), que es el esposo de Jantipa (relación), que come (acción), mientras es interrogado (pasión), en la plaza (lugar), esta mañana (tiempo). Véase: Carpio, 2004, esp. cap. VI. Por otra parte, “además de las ocho indicadas, en algunos textos Aristóteles incluye también el *yacer* y *tener* como categorías. El cuadro fundamental es, sin embargo, el que contiene ocho, porque la novena y la décima son reducibles a otras” (Reale, 1992: 48 n. 16).

el sustrato (de las determinaciones reales) (Calvo Martínez, en: Aristóteles, 1994: 75 n. 7).⁹

Recordemos: que algo sea en-sí significa que no necesita de otra cosa para ser lo que es. A eso “en-sí” Aristóteles lo denomina *substancia*. Este es el tema de la *meta-física*:

Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es» [*ser*], viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad? [*substancia*]. Ésta, unos dicen que es una sola y otros que más de una [los milesios y los eléatas], y unos que son limitadas (en número) [Empédocles y los pitagóricos] y otros que infinitas [Anaxágoras y los atomistas]. Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y -por así decirlo- exclusivamente, qué es «lo que es» [*ser*] en el sentido indicado (*ibid.*: 1028b 2-7).

Buscamos el *arjé* (principio) primero; postulamos que consiste en la *substancia*. La *meta-física* entonces se asume como estudio de la *substancia*. Los caracteres definitorios de ésta pueden resumirse de la siguiente forma: “a) lo que *no es inherente a otro ni se predica de él*, y por tanto es objeto de inherencia y de predicación; b) lo que *puede subsistir por sí o separadamente* del resto, o sea independientemente; c) lo que es ‘*algo determinado*’ (y no un universal abstracto)...; d) lo que tiene una *unidad intrínseca* y no es un mero agregado de partes no organizadas; e) lo que *es acto o está en acto* (y no puramente en potencia) (Reale, 1992: 55; subrayados en el original).¹⁰ Parafraseando:

⁹ Agrega Cruz Vélez: “en cuanto soporte de las propiedades, el *hypokeimenon* reposa en sí mismo. Es, por ello, un ser en sí, en oposición al de las propiedades que es un ser en otro. Las propiedades son, pues, lo que son en relación con lo otro; el *hypokeimenon*, en cambio, solo está en relación consigo mismo. Por lo tanto, las propiedades son relativas, mientras que el *hypokeimenon* es absoluto. Finalmente, en cuanto base sustentadora de las propiedades, sin la cual estas no pueden existir, el *hypokeimenon* es su fundamento” (1970: 125).

¹⁰ Según Heidegger, *substantia* “mienta tanto el ser del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*” (2006: § 19, 116). Al mismo tiempo, debemos considerar que sujeto (subiectum) es traducción del griego *hypokeimenon*: “dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fun-

a) todo accidente se dice o predica de la *substancia*... la *substancia* o el *hypokeimenon* es el *sujeto* último de predicación; ese *sujeto* b) es autosuficiente; c) es concreto; d) está estructuralmente ordenado, y este orden no proviene desde el exterior sino, que lo tiene por él mismo; e) es acción o está en acción, no mera virtualidad.¹¹

Ahora bien, Aristóteles había dicho que por la metafísica conocemos que, a pesar de la multiplicidad de significados del *ser*, hay un único *principio* (*arjé*) en relación al cual esos significados son. Esta es para nosotros una cuestión importante. Podemos decir: *arjé* es la *substancia*... pero: ¿qué significa que algo sea *arjé* (o, como también se escribe: *arché*, *arkhé*)? Lo he caracterizado provisionalmente como “centro de referencia” y como “principio”. Pero puede y debe apuntarse más:

La metafísica busca conocer el porqué de cualquier cosa, su condición de aparición, y a ese porqué lo llama causa primera. *Prima causa*, a decir verdad, es la expresión latina que los escolásticos escogieron para traducir una locución griega: *arjé*. Solo que *arjé* no significaba únicamente causa, origen o principio sino también fundamento, soberanía y poder. El mismísimo Aristóteles recordaba en su *Metafísica* (V, 1, 15) que ese vocablo se encontraba en las voces *mon-arquía* (el poder de uno) y *olig-arquía* (el poder de pocos). Y por eso un *arjonte* era un jefe, una autoridad o un rey, cuando no el fundador mismo de una *polis*. La *arjé* es el principio y el príncipe. Y lo *arcaico* [*arch-aico*] no es solamente lo que se halla en el origen sino también aquello que, por situarse en el origen, rige aquello que origina, a saber: eso que surge (*sub regere*) a partir de él. Aunque no disponemos en español de un vocablo que reúna todas esas significaciones, seguimos diciendo que un efecto “obedece” a una causa como si, para nosotros, la relación de causalidad siguiera siendo una relación de poder [...] La propia tradición metafísica no cesó de recurrir a términos como *rey*,

damento, reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significa metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo” (2012: 72-73).

11 Las sustancias están compuestas de materia y forma. Su movimiento (o cambio) se explica a través del acto y la potencia.

monarca, príncipe o amo cuando abordaba el asunto de la *prima causa* (Scavino, 2009: 19-20).

Como ya puede verse, que algo se diga de “muchas maneras” no incumbe sólo al *ser*. La palabra que destacamos, *arjé*, tiene una riqueza semántica difícil de circunscribir. Por lo pronto, adelantamos mucho considerando que es portadora de esa pluralidad: podemos ver así la complejidad del planteo metafísico y filosófico que, tratando de operar una “reducción” de lo múltiple de la existencia a una unidad conceptual, a ésta no la puede significar unívocamente. En todo caso, cuando ello nos resulta necesario, no debemos perder de vista que existen otras acepciones.

Lo que ahora hay que subrayar es que la reflexión sobre la *substancia* como principio se emparenta con una reflexión sobre el *poder*. Esto se debe, como acaba de referirse, a que la *substancia* es puesta en el lugar de *arjé*, es decir, como causa, origen, fundamento y soberanía. Nos interesa destacar esto para estar en condiciones de construir y sostener la siguiente interrogación: ¿qué consecuencias podría tener un pensamiento que comprenda al hombre *como substancia o sujeto*? Por lo pronto, estaría colocando al hombre en el terreno de la metafísica y de la política, en tanto *arjé* remite a la instancia principal y poderosa. ¿Es el hombre ante todo fundamento de lo que existe y soberanía ante lo que existe? ¿Es, como la *substancia, sujeto* último de toda predicación y, por ende, lo que no necesita de otra cosa para ser puesto que existe separadamente?

En *Metafísica*, como análisis del *ser en cuanto ser*, Aristóteles no se ocupa del hombre particular y concreto. El hombre no es *el* tema de la *filosofía primera*; debemos buscarlo a través de otras “disciplinas” (“segundas”). Entre ellas se destacan la ética y la política: ambas son ciencias prácticas, es decir, son saberes particulares acerca de la conducta de los hombres y de los fines que con esos actos persiguen. La relación entre esas ciencias es doblemente singular: Primero: la política (o “filosofía de las cosas del hombre”) abarca la actividad moral de los hombres; posteriormente, el filósofo subdivide tal “política” en

ética (estudio de las costumbres,¹² los bienes y las excelencias¹³ de los hombres) y *política* propiamente dicha (teoría del Estado). Segundo: en sus estudios éticos y políticos, Aristóteles se centra –desde el inicio y no marginalmente– en *la conducta relacional, comunitaria o colectiva (en todo caso, trans-individual)*. Es más: los problemas de la ciudad se sitúan por encima de los de la familia y del individuo singular. Afirma lo siguiente en *Ética nicomaquea* acerca del *fin* que queremos por sí mismo, es decir, de lo *bueno y valioso*:

[...] debemos intentar comprender, por lo menos en líneas generales, qué puede ser [ese bien o fin último] y a cuál de las ciencias o capacidades pertenece. Cabrá admitir que pertenece a la más determinante y la arquitectónica en el más alto grado, y es manifiesto que la *política* es tal, pues ella dispone *cuáles de las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles deben aprender cada clase de ciudadanos y hasta qué punto...* Como ella se vale de las restantes ciencias y legisla qué se debe hacer y de qué cosas debe uno abstenerse, su fin abarcará los fines de las demás disciplinas, así que ese será el fin humano. Pues aunque el *fin* de uno solo [del individuo] y el de la ciudad es el mismo, es claro que *alcanzar y preservar el de la ciudad es más valioso y más completo*; es deseable, en efecto, alcanzarlo y preservarlo para uno solo, pero hacerlo para un pueblo y para las ciudades es más noble y más divino. A esas cosas tiende nuestra investigación, que es una forma de *investigación política* (Aristóteles, 2010: 1094a 18 – 1094b 12; subrayados nuestros).

En *Politeia* sostiene Aristóteles la condición naturalmente política y lingüística del hombre (*v.* 1989: 136), aspectos ambos que subrayan ante todo la relacionalidad o transindividualidad ya señalada. En ese contexto comprende que la *polis* es el sitio en que se encuentra el más

12 El vocablo *ética* proviene de *ethos* (en griego: ἦθος) que significa “costumbre” y “morada”, de donde aparecen las significaciones de conducta, carácter, personalidad.

13 El término utilizado por Aristóteles es ἀρετή (*areté*), el cual habitualmente es traducido por “virtud”. Sin ser ello inexacto, prefiero verter el término como *excelencia* para reforzar el vínculo entre ἀρετή (*areté*) y ἀριστος (*aristós*, lo “mejor”), que da cuenta del cumplimiento suficiente y pleno de un propósito o función (así, por ejemplo, la “aristo-cracia” significa “gobierno de los mejores”).

alto grado de *autarquía*. Reencontramos aquí el término en que insistiéramos: aut-*arquía* (o aut-*archía*) vuelve a remitirnos a la *arché* o *arjé*. Es decir: aquí –como en la metafísica– la reflexión también trata de dar cuenta de la soberanía y el poder; pero –a diferencia de la metafísica– esa soberanía y ese poder corresponden a los hombres concretos, a las “cosas” del hombre en comunidad. Ubicado allí, en la *polis*, junto a otros hombres que también tienen lenguaje, conductas e intereses, la cuestión del *gobierno* aparece destacada. Hay entonces una conexión de los niveles metafísico y político en la medida en que la filosofía primera y la filosofía segunda se orientan por la problematización del fundamento, del origen, del mando y del poder (o sea: de la *arjé*); pero sólo desde la política (en particular relación con la ética) el hombre ingresa en el centro de atención del pensamiento aristotélico. Y lo hace como ente ya siempre comunitario, en relación a otros hombres.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1989). *Politeia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2010). *Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- CARPIO, A. (2004). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2012). “La época de la imagen del mundo”, en: Id., *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, pp. 63-90.
- JASPERS, K. (1973). *La filosofía*. Buenos Aires: FCE.
- MALIANDI, R. (1998). “Conciencia de la muerte y reflexión tanatológica”, en: Id., *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*. Buenos Aires: Almagesto, pp. 107-125.
- PUCCIARELLI, E. (1962). “Husserl y la actitud científica en filosofía”, en: *Revista de Humanidades*. Buenos Aires, Ministerio de Educación, vol. 2, Nº 2, julio, pp. 257-280.
- REALE, G. (1992). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- REALE, G. y Antiseri, D. (2007). *Historia de la filosofía I (Filosofía pagana antigua)*. Bogotá: San Pablo.
- SCAVINO, D. (2009). *El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- SIMMEL, G. (2005). *Problemas fundamentales de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo.

CAPÍTULO 2

Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo

Susana B. Violante

1. Introducción

Numerosos ámbitos académico-filosóficos continúan utilizando la expresión “medieval” en un sentido peyorativo para expresar todo aquello que es autoritario, rígido y lo consideran oscuro por falta de dedicación comprensiva. El presente escrito intenta colaborar en el esclarecimiento de la influencia de este periodo del desarrollo del pensamiento, que ocupó los siglos III a. J.C. - XV d. J.C., hacia los periodos posteriores y que, debido a su complejidad, ha sido blanco de justos e injustos pre-juicios, hasta el punto de negar sus logros como antecedentes, sin tener en cuenta la riqueza y diversidad de pensamientos que contiene. Una acción que repite la actitud de aquellos centros de poder medievales que negaron la cultura griega, latina y judía.

Este rechazo redujo, prácticamente, dieciocho siglos de pensamiento divergente a una mentalidad cristiana negativa que tuvo su auge, sobre todo, a partir del siglo XII. Con esos conceptos negativos, se catalogó a todo el periodo de oscuro e irracional, de misógino, hereje e inquisidor cuando, la inquisición, extendió su furor desde finales del siglo XIII hasta el XVIII, sin negar que aún convivimos con acciones inquisitoriales, como podemos advertir en los distintos modos de violencia, desde la callejera, la política, la de género, y todas las formas abusivas en nombre de una inteligencia superior que “sabe” lo que el resto de las personas necesita.

Todas las épocas y todos los pensamientos tienen sus logros y sus desaciertos. En los siglos que nos ocupan, no todo fue autoritario, rígido y oscuro, muchos pensadores “medievales” han propiciado un importante desarrollo científico. Encontramos, sólo como ejemplos:

en medicina, a partir del siglo IX, instrumentos que aún hoy se utilizan en el quirófano como el escalpelo, tijeras, pinzas de disección, separadores; el estudio de hierbas para la curación de múltiples enfermedades que ante la ignorancia posterior se la tomó como “brujería”; en óptica se trabajó el vidrio y, además de los vitrales, se comenzaron a fabricar anteojos de aumento; la iniciación científica a través de la “alquimia”; las técnicas desarrolladas en la arquitectura, la agricultura, la industria; en lo político-económico, encontramos el surgimiento de la burguesía, el dinero como bien de cambio, los Bancos y los estafadores y, en el ámbito filosófico el giro lingüístico, la semiótica, la gramática, la modificación del concepto metafísica; cambios epistemológicos de representantes de las tres religiones monoteístas con base mosaica: judíos, cristianos y musulmanes, realizaron el esfuerzo de racionalizar la fe y, en este esfuerzo, dieron lugar al laicismo y a ciertas formas de ateísmo que condujeron a cambios en la política hasta llegar al contrato social y a la búsqueda de otros modos de gobierno.

Fue en este periodo y, sobre todo en el s. XI, donde se ha comenzado a dudar acerca de los fundamentos impuestos desde el principio de autoridad religiosa; siendo la duda uno de los ejercicios fundamentales del ser humano que le conduce a filosofar. Si bien hace poco más de un siglo que se comenzó, falsamente, a considerar erradicado el analfabetismo, existieron monjes y monjas cristianas, mujeres judías y musulmanas que, junto a los hombres se dedicaron a impulsar el conocimiento y la utilización de la lecto-escritura comprensiva. No todos los monjes que en el monasterio se dedicaban a copiar las importantes obras del mundo griego, árabe y cristiano, eran ignorantes de lo que copiaban, de lo que sí fueron ignorantes ha sido, sin dudas, del importante trabajo que realizaron para el cuidado y guarda de la cultura, los “guardianes de la fe” fueron “guardianes de libros”. Gracias a esos monasterios tenemos acceso hoy a importantes obras de la cultura universal. A partir de este momento se intensificó el esfuerzo para que, en este caso los monjes, pudieran interpretar por sí mismos la multiplicidad de signos con que hablan las Escrituras y poder debatir con los doctos sobre ellas, lo que dio lugar a uno de los más importantes desarrollos lingüístico-semióticos. En algunos casos, estas personas descubrieron un mundo simbólico cargado de misterios que les condujo a pensar que el sentido verdadero no se elimina por

la fe, llegaron a entrever la verdad como producto de la “apariencia”, entendiéndolo este último término como el aparecerse, mostrarse de algo cuya comprensión absoluta les era negada. En consecuencia, no había lugar para llamar insensato a quienes no aceptaran alguno de los significados impuestos incluso sobre los modos de demostrar la existencia de Dios. Es así que comienzan las luchas por imponer la verdad interpretativa y la inquisición se implementa de la mano de las Cruzadas contra sí mismos, que son los primeros infieles. Algunos de estos hombres en su afán por alcanzar la verdad desde “la luz natural de la razón”, han contradicho y desobedecido el mandato de la autoridad al leer lo “prohibido” que se encontraba en las bibliotecas de los monasterios. No podemos negar que estas acciones, de leer lo prohibido, de dudar de la autoridad, no son privativas de personas de una determinada época y geografía, sino que, gracias a ello, son el motor que lleva a la acción, a la satisfacción del deseo y a modificar lo establecido.

¿Qué buscamos mostrar? Que no se puede negar un periodo del desarrollo del pensamiento, como tampoco se puede negar que haya habido filosofía. Como antaño, buscamos la verdad en la propia imposibilidad de hallarla y tal vez, como enunciara Bernardo Silvestre (o de Chartres, neoplatónico del s. XII), “somos como enanos subidos en hombros de gigantes y por eso vemos más lejos”. Las verdades están “dichas de otro modo”, *alio agorein*, que el monje, el musulmán, el judío, el incipiente ateo, así como nosotros en nuestra época, intentan señalar a dónde condujeron estas “verdades dichas de otro modo”.

2. Cómo llegamos a Descartes

Uno de los caminos que nos conducen a este pensador del siglo XVI-XVII son los dualismos que encontramos en algunos filósofos de los siglos III, IV y V, reforzados en las contiendas de lucha de poder a partir del siglo XI. Para ello, baste analizar el programa de estudios de La Flèche. El dualismo “fe-razón” es netamente un problema de implementación del poder: laico o eclesial. El mismo conflicto conduce a la tan defendida por el pensador francés, dicotomía “alma cuerpo”. Para mantener el poder religioso cristiano, era necesario mantener se-

parados el cuerpo, los placeres corporales, del espíritu y sus placeres divinos. Estas dicotomías político-espirituales permiten sostener el poder político religioso. En la primera y segunda *Meditación Metafísica* y en el *Discurso del Método*, cuarta parte, Descartes señala con suma elocuencia que busca desmontar el escepticismo y por eso su duda es “metódica”, o sea, sólo un método para mostrar que la verdad está en el entendimiento humano y no nos es dada por percepción empírica. Baste señalar que, en el célebre ejemplo de la cera, nos remite a desechar lo que aportan los ojos del cuerpo y quedarnos con la intelección del espíritu. Como vemos, estamos frente a un uso de la razón cargado de fe, por esto es importante discriminar el tipo de uso que se dé a la razón ya que es ella la que construye conceptos, establece palabras y significaciones, cosifica y elabora paradojas.

Ahora bien, hay un enunciado que se le adjudica a Descartes omitiendo sus similitudes con el pensador del siglo V, Agustín de Hipona. El enunciado en cuestión es el célebre *Pienso, luego existo*, cuyas diversas interpretaciones trataremos de exponer sucintamente. A decir de Étienne Gilson, estudioso del siglo XX, es evidente que:

[...] antes aún que las *Meditaciones* se imprimieran, los amigos de Descartes se lo habían señalado. Tan pronto como leyó el *Discurso del método*, Mersenne llamó la atención de su amigo sobre la similitud de su argumento con el de San Agustín: *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 26; y otro corresponsal, cuyo nombre ignoramos, le hizo la misma observación.¹⁴ A partir de ese momento, la actitud de Descartes se manifiesta claramente: la comparación no le interesa, porque –dice– San Agustín ‘no parece utilizarlo del mismo modo que yo’. Más tarde, refiriéndose a las *Meditaciones*, es Arnauld quien atrae la atención de Descartes sobre la similitud de su argumento con el de San Agustín, *De Trinitate*, libro X, cap. 10, n. 12. Admirador de San Agustín y de Descartes, Arnauld se alegra al constatar su coincidencia y al encontrar más o menos lo mismo en ambos textos, por

14 Cf. Gilson, 1967. Carta a Mersenne, 25 de mayo de 1637. M. Adam conjetura, con verosimilitud, que se trata aquí de *De civitate Dei*. Descartes reenviará más tarde a Mersenne el texto que éste último parece entre tanto, haber extraviado: a Mersenne, diciembre de 1640; t. III, p. 261, l. 9-13. Para el corresponsal anónimo, ver el t. III, p. 247, l. 1-p. 248, l. 16.

el hecho de que no hay nada más antiguo que la verdad.¹⁵ Ya en sus *Objeciones a las Meditaciones*, Arnauld había comparado el *Cogito* cartesiano con un pasaje famoso del *De libero arbitrio* de San Agustín, libro II, cap. 3, n. 7, de modo que, en vida de Descartes y con su conocimiento, ya se habían reunido todas las piezas del proceso. Aunque otros textos, de importancia secundaria, hayan sido tomados en consideración a partir de esa época, nada esencial se agregó a los hechos ya conocidos (Gilson, 1967).

Desconocer la obra agustiniana permite señalar como filósofo instaurador de la Modernidad a Descartes y no a Agustín. La disputa continúa en labios de aquellos que, en lugar de señalar la importancia de la recuperación por Descartes de un enunciado de Agustín, buscan paternidades, “autores” originales, en detrimento del desarrollo del pensamiento en torno a dicha recuperación en un momento histórico-político muy cruel en persecuciones ideológicas. Pensemos en lo que viene aconteciendo con filósofos como Giordano Bruno, Galileo Galilei, Descartes, que se va a Holanda, como también lo hará Baruch Spinoza. De este modo podría valorarse mejor la negada recuperación que realiza Descartes del filósofo del siglo V que defendía “la nueva filosofía”, la cristiana, mientras Cartago estaba siendo invadida por quienes querían destruir “la novedad” junto con el Imperio que la había aceptado.

No obstante, Descartes le responde a Mersenne señalando que San Agustín pudo haber dicho ya lo mismo, pero no en el mismo sentido porque, posiblemente ya no tenía el mismo fin. No podemos asegurar que Descartes haya leído o no a San Agustín antes de escribir sus obras porque nunca lo afirmó ni negó, pero los estudios que realizó permiten sospechar que sí lo ha leído, aunque no tiene sentido continuar en las especulaciones sobre el tema porque son puras hipótesis. Ahora bien, lo interesante de esta cuestión es conocer si el antecedente agustiniano es una autoridad necesaria para lo que quiere decir Descartes, o se puede leer conforme algunas convenciones que nos permiten, desde la linealidad de los problemas filosóficos, mostrar la “historia de las ideas y sus modificaciones”. Nos puede servir de

15 Cf. Gilson, 1967. Respuesta a Descartes, 3 de junio de 1648; t. V, p. 186, l. 9-13.

ejemplo el ejercicio que realiza Aristóteles en su obra *Metafísica* al citar lo dicho por quienes le antecedieron, para mostrar cómo la filosofía habría comenzado siendo la “historia” de sí misma. Pero también podemos cuestionar si Aristóteles narra aquellos pensamientos que a él le importaban o le resultaban necesarios para anclar los propios. Tal vez haya sido la “admiración” de Aristóteles hacia aquellos que le antecedieron en la reflexión sobre las primeras causas y los primeros principios de todo lo que existe, lo que lo llevara a tal narración. Tal vez entendía que no era necesario comenzar de cero y repetir las experiencias intelectuales sino utilizar los saberes expresados por otros para pensar los propios. Tal vez podríamos comprender estos reconocimientos como un “estado de la cuestión”. O tal vez, como sostiene Garcés:

Los conocimientos previos no son entonces teorías que tengan un valor histórico, como elementos de una etapa anterior, sino que son aproximaciones a un campo de indagación común que ya dicen, en cierto modo, aquello que estamos buscando juntos y por separado. [...] La filosofía recoge la pluralidad de voces en el tiempo y las escucha desde un deseo común por la verdad. Su despliegue es temporal y colectivo, aunque su anhelo de verdad pueda ser intemporal y vivido individualmente (2015: 33).

Y es desde este último sentido que, al menos quien escribe este artículo, lamenta que Descartes no nos haya ilustrado al respecto, pero mucho más lamento que no se debata sobre esta relación en las cátedras universitarias.

En un momento del diálogo del libro segundo, capítulo 3, de la obra *De libero arbitrio*, Agustín escribe:

En primer lugar –dice– le pregunto, a fin de que comencemos por las cosas más manifiestas, si usted existe; si teme quizás equivocarse al responder a mi pregunta, no debería hacerlo, ya que, a decir verdad, si no existiera, no podría jamás engañarse.

Estas palabras remiten a estas otras de Descartes:

Pero hay una especie de engañador muy poderoso y muy astuto, que pone todo su esfuerzo en engañarme siempre. Pues si me engaña, sin duda existo.

De este modo, ambos insisten en derivar de este principio, el hecho de que nuestro espíritu es distinto y separado del cuerpo. La pregunta implícitamente planteada por Arnauld era clara: ¿el *Pienso* “es” el primer principio de las dos filosofías? La respuesta de Descartes es un poco evasiva:

No me detendré aquí para agradecerle por el auxilio que me ha dado al fortalecerme con la autoridad de San Agustín, ni porque ha expuesto mis razones de tal manera que parecía tener miedo de que los demás no las encontrasen lo suficientemente fuertes ni convincentes (Gilson, 1967: IV *Objetions*, t. IX, p. 154. *Réponses*, t. IX, 170).

Como se trata de la primera de todas las evidencias, no se debe recurrir al argumento de autoridad. Por el contrario, Descartes se muestra mucho más explícito en su respuesta a un corresponsal desconocido:

Usted me obligó a reparar en el pasaje de San Agustín, con el cual mi *Pienso, luego existo* tiene alguna relación; lo he leído hoy en la biblioteca de esta ciudad (Leyde), y encuentro verdaderamente que lo utiliza para probar la certeza de nuestro ser, y a continuación para mostrar que hay en nosotros alguna imagen de la Trinidad, en que existimos, sabemos que existimos, y amamos este ser y este conocimiento que está en nosotros; mientras que yo lo utilizo para hacer saber que este *yo*, que piensa, es *una sustancia inmaterial*, y que no tiene nada de corporal; que son dos cosas muy diferentes. Y es algo que de suyo es tan simple y natural de inferir (que existimos, que dudamos) que hubiera podido ser escrito por cualquiera; pero no dejo de estar muy contento de haber tropezado con San Agustín, aunque más no sea para cerrar la boca a los espíritus limitados que han procurado importunar sobre este principio (Gilson, 1967. Respuesta: Noviembre de 1640; t. III, 247-248).

Esta carta es elocuente en sí misma al fortalecer nuestra hipótesis de reconocer a Agustín en el estado de la cuestión y el conflicto acerca de

la necesidad de mantener separados el cuerpo de la “sustancia inmaterial” que, ratifica, “no tiene nada de corporal; que son dos cosas muy diferentes”. Tal como adelantamos, podemos leer la tercera *Meditación Metafísica* titulada “De Dios, que existe” y encontramos que, al hablar sobre lo que es una “idea” y sus correspondientes modos de hallarlas en nuestro intelecto, las jerarquiza por la verdad que contienen y, la innata, es por cierto la única idea verdadera porque es la que Dios, ese Dios perfecto e incorruptible, ha puesto en el ser humano para que conozca que, por esa vía, la de la sustancia inmaterial que no tiene nada de corporal, alcanzaremos la verdad absoluta en contra de la duda constante de los escépticos.

En lo personal, y más allá de la controversia, adhiero en parte a la respuesta de Descartes cuando, irónicamente o no, se alegra de haber tropezado con Agustín y dirigir el estudio y la valoración hacia otro aspecto, por ejemplo, la “evidencia”. Es cierto que Agustín en sus obras insiste en que cuerpo y alma son inseparables y lo muestra a partir de la pregunta: “¿Quién soy?” En *Confesiones* I, 1,¹ responde: “Señor [...] quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación”. Agustín considera que esa “partícula de la creación”, ese “hombre” es un “hombre total”. En *Ciudad de Dios*² nos dice:

“Que el cuerpo se une al alma para formar y constituir el hombre total y cabal, lo conocemos todos. Testigo es de ello nuestra misma naturaleza” (*De Civitate Dei*, X, 29, 2).

“Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno solo” (*ibid.*, XII, 21).

“Ya tenía alma porque de otro modo no se llamaría hombre, ya que el hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y de cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la

1 Para la obra *Confesiones* de Agustín de Hipona, utilizamos las versiones: Agustín de Hipona, 1979, 2005 y 1934. Las citas corresponden a la traducción de Magnavacca (Agustín de Hipona, 2005).

2 En: Agustín de Hipona, 1964

unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre, término que no pierde cada uno de los elementos cuando hablamos de ellos por separado” (*ibid.*, XIII, 24, 2).

Alma y cuerpo son un compuesto inseparable en el hombre, unidos sin generar desprecio una por el otro porque aquello que es, es bueno, aun cuando sea corruptible y se acerque más a la nada (*Confesiones*, VII, XII, 18). Este compuesto, en su imposibilidad de separación posee, según el filósofo africano, un gran enigma, ya que considera que en esa unidad inseparable es donde tiene que alcanzar el conocimiento para así lograr disipar la duda.³

Entonces, hemos de tener presente esta diferencia entre los autores sobre el modo de entender la dicotomía cuerpo/alma; sustancia material/sustancia inmaterial, el lector decidirá la conveniencia o inconveniencia de cada una de acuerdo a sus consecuencias para la vida pública y privada de cada ser humano.

Ciertamente no hallaremos en Agustín que *Pienso, luego existo* sea el fundamento de una física mecanicista al modo de Descartes, como bien sostiene Gilson: “En cinco oportunidades, San Agustín ha vuelto sobre su argumento, perfeccionándolo y completándolo sin cesar: ésta no es la actitud de un hombre que no atribuye importancia a lo que dice”.⁴

Agustín también se propuso refutar la duda escéptica por medio de un argumento irrefutable y esto podemos leerlo en su obra *Contra Académicos y Soliloquios*. Así como pensó Descartes, Agustín objetó los argumentos de los escépticos, los errores de los sentidos, las ilusiones del sueño y de la locura y otras razones para dudar y se las adjudica a la captación sensible cuya veracidad es también dudosa. Por lo

3 Este fragmento, acerca de la concepción de “hombre” (hoy diríamos con propiedad ‘ser humano’), lo extraigo de mi artículo “Conocerse a sí mismo por sí mismo y por los otros” en prensa aún para la revista *Studium* “Homenaje a la Profesora Emérita Nellibe Judith Bordón”, San Miguel de Tucumán.

4 Gilson aclara haber reproducido todos estos textos en su *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1929: 49-51). Ver también: Blanchett, 1920: 27-63. Una traducción de varios capítulos de esta obra, realizada por quien escribe este artículo, se encuentra en el Centro de Estudiantes de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata para uso de los estudiantes.

tanto, en ambos autores, si hemos de hallar un conocimiento cierto e indubitable debe buscarse en el intelecto, lo más alejado posible de los sentidos. “A continuación, existe una proposición cuya evidencia ninguna duda puede estremecer, es que pienso y que existo” (Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, I, I; Pat. Lat., t. 32, col. 885).

En *De civitate Dei* encontramos el segundo argumento expresamente dirigido contra los escépticos y sus errores sensibles: “muy lejos de destruir toda evidencia, ponen de relieve la evidencia de mi existencia, puesto que, según ellos, me equivoco, y si me equivoco, existo” (*Si enim fallor sum*) (Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, XI, 26; t. 41, Patrología Latina col. 339-340. Cf. *De Trinitate*, XV, 12, 21; t. 42, Patrología Latina, col. 1073-1074).

Por lo pronto encontramos que Agustín, como Descartes, parte de la duda y la supera por el *Cogito*. Esto nos lleva como ya mencionamos, a que ambos autores se apoyan en la certeza inmediata del pensamiento para deducir de ella la existencia separada del alma que contiene las ideas innatas. Gilson explica que:

En las dos doctrinas, el alma se comprende como existente por un acto del pensamiento puro; para saber lo que ella es, le bastará con apartar de sí misma todos los conocimientos que adquiere de fuera mediante los sentidos.

Los hombres pueden dudar de muchas percepciones y conocimientos, pero:

[...] ninguno puede dudar de que el alma vive, recuerda, conoce, quiere, piensa, sabe y juzga. Pues si duda, vive; si duda, piensa. Pues el que duda de todo lo demás, no puede dudar de este punto, porque, si no fuera cierto, no tendríamos de qué dudar.⁵

Más allá de la coincidencia literal de algunas expresiones nos llama la atención el orden de los argumentos, ir “del pensamiento al ser”. Descartes nos dice:

⁵ Comparar este texto de Agustín con la segunda *Meditación Metafísica* de Descartes. Tengamos en cuenta que “alma”, en griego *psiché*, se referencia como “intelecto”, “espíritu”.

No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, precisamente hablando, más que una cosa que piensa, esto es, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuya significación anteriormente desconocía. Ahora bien, soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Incitaré aún mi imaginación para saber si no soy algo más. No soy esta combinación de miembros que llamamos cuerpo humano; no soy un aire delgado y penetrante, extendido en todos sus miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de todo lo que yo puedo fingir e imaginar, porque he supuesto que todo esto no era nada, y que, sin cambiar esta suposición, encuentro que no dejo de estar seguro que soy algo (Descartes, II Meditación Metafísica).

Leemos en Agustín:

De ningún modo se justifica decir que se conoce una cosa si se ignora su sustancia. Porque cuando el pensamiento se conoce, conoce su sustancia, y desde el momento en que tiene certeza de sí mismo, tiene certeza de su sustancia. Ahora bien, tiene certeza de sí mismo, como lo prueba lo que hemos dicho más arriba. Sin embargo, no tiene absoluta certeza de ser un aire, un fuego, un cuerpo cualquiera o lo que sea que pertenezca al cuerpo. No es pues, nada de todo esto. Todo lo que se exige de él, al ordenarle conocerse, es que tenga certeza de no ser una de las cosas sobre las cuales no tiene certeza, y que tenga certeza de ser solamente eso sobre lo que tiene certeza que es. En efecto, el fuego, el aire y todo lo que piensa como corporal, no lo piensa con certeza; ahora bien, sería absolutamente imposible que el alma concibiera lo que ella es de la misma manera que concibe lo que no es. Por las imágenes de su fantasía ella concibe todo esto: aire, tal o cual cuerpo, tal parte o tal combinación y composición de los cuerpos, cosas de las cuales no se dice del alma que ella es todas, sino que es una. Ahora bien, si fuera una de ellas, la concebiría de un modo distinto del que concibe todo lo demás, esto es, no como una ficción de su imaginación..., sino como una especie de presencia verdadera, interior y no imaginaria (pues nada le es más presente que ella misma), a la manera en la cual ella concibe que vive, recuerda, conoce y quiere. Pues sabe que esto está en sí misma; no lo imagina como si lo alcanzara por los sentidos fuera de sí. Si no se atribuye pues, arbitrariamente, ninguno de esos pensamientos y no cree ser alguna de

estas cosas, todo lo que entonces le queda de sí misma, es lo que ella es (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 10, 15-16; Patrología Latina, t. 42, col. 981-982).

Concluimos este apartado con la elocuencia de los propios pensadores: la demostración de la espiritualidad del alma que a Descartes le va a servir de fundamento a su física. Ambos razonamientos se apoyan sobre la oposición entre la conciencia inmediata que el pensamiento tiene de ser pensado y la ausencia de toda conciencia inmediata que tenga de ser un cuerpo o algo de lo que pertenece al cuerpo. Por lo tanto, consideramos de sumo valor no subestimar las similitudes ni anular las diferencias sin olvidar que, para ambos, el sujeto “yo” es sustancial en la unidad o separación del cuerpo y del alma, y “la certeza del pensamiento es aún el fundamento sobre el cual se apoya la prueba de la existencia de Dios”. Como podemos leer en la cuarta y quinta *Meditación Metafísica* de Descartes.

3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona

Si bien el párrafo anterior queda evidentemente inconcluso, porque tendríamos que realizar el mismo ejercicio agregando a un pensador del siglo XI, Anselmo de Canterbury con su argumento sobre la necesidad de la existencia de Dios, preferimos retomar la cuestión de la “identidad” enunciada más arriba por Agustín con la pregunta que se hace a sí mismo y le hace a Dios: “¿Quién soy?”.

También he de observar, llegados a este punto, que la repetición de un autor como Agustín de Hipona, se debe a que es un pensador que no ha dejado ningún tema sin analizar, ha incursionado en cuestiones como la vida, la sexualidad, el semen, la avaricia, el deseo, el poder, Dios, la libertad, el tiempo, la memoria, el cuerpo, la pena, la concupiscencia y sus derivados. Hemos de tener en cuenta que su matriz educativa está centrada en su profesión de retórico y que sus obras han sido tratadas por muchos filósofos, desde Boecio (s. VI), Tomás de Aquino (s. XIII), Ockham (s. XIV), Erasmo (s. XVI), Lluís Vives (s. XVI), Lutero (s. XVI), Malebranche (s. XVII), Locke (s. XVII),

Pascal (s. XVII), Kierkegaard (s. XIX), Peirce (s. XIX), de Saussure (s. XIX), del siglo XX: Wittgenstein, Unamuno, María Zambrano, Ortega y Gasset, Hanna Arendt, Morris, Eco, Deleuze, Ricœur, Foucault, Lacan...

Uno de sus cuestionamientos es saber: ¿cuál es el objeto propio de la filosofía? En *Soliloquios* (I, 2, 7) se pregunta: “¿Qué quieres conocer?” y se responde: “El alma y Dios”. A continuación, irónicamente, pregunta: “¿Nada más?”, “Absolutamente, nada más”, de este modo introduce la cuestión de preguntarse a sí mismo sin que medie otro y lo que de esa acción puede devenir” (Agustín de Hipona, *Soliloques*, I, 2, 7; Patrología Latina, t. 32, col. 872). ¿Cuál es, según Descartes, el objeto esencial de la metafísica?: El conocimiento de Dios y del alma (Descartes, *Meditaciones Metafísicas*), para el que procede siempre *a priori*, yendo de las ideas claras y distintas a las cosas, no lo hará *a posteriori*, yendo de las cosas a los conceptos. Pero Agustín nos ofrece una doble posibilidad porque, analizadas ambas y no teniendo la evidencia que necesita, que es ver el rostro de Dios directamente y no de modo especular, también realiza un camino que va de la experiencia sensible a la inteligible y es por esto que podemos relacionarlo, en este tema, con David Hume (s. XVIII).

Cuando Agustín pregunta “¿quién soy?” a su vez está preguntando por el modo de *ser*, si es dado o construido por cada ser humano.⁶ El problema surge cuando no encuentra, ni en el propio sujeto, ni en los amigos, la respuesta confiable a la pregunta, entonces, surge la sospecha de que sólo Dios la podría responder, de ser así el enigma sobre el “yo” se mantiene, ya que considera que en esa unidad inseparable es donde tiene que alcanzar el conocimiento para así lograr disipar la duda, si encuentra dónde habita Dios en él. De este modo Agustín plantea la cuestión de la *identidad antropológica* al distinguir entre “¿quién soy yo?” (pregunta dirigida a sí mismo) y “¿qué soy yo?” (pregunta dirigida a Dios):

⁶ Este apartado en que se relaciona el tema de la identidad, está tomado en parte, de mi artículo “Conocerse a sí mismo por sí mismo y por los otros”, aun en prensa, en la Revista Studium, Homenaje a la Profesora Emérita Nellibe Judith Bordón. San miguel de Tucumán.

Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: “¿Quién eres tú?” Y me respondí: “un hombre” [...] (*Confesiones*, X, VI, 9).

El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo (*loc. cit.*).

La unidad humana es la que conoce teniendo en cuenta la captación que su “interior” realiza de lo proveniente por los sentidos de su cuerpo “exterior”. Acepta que su “exterior” coincide con las características de ser aquello que se comprende cuando se dice “un hombre”. Él no es “la simple emisión de un sonido” sino lo que ella supone o refiere, la relación entre el significado y la “voz” que lo designa.

El desconocimiento del propio “yo” que se plantea en el siglo V, es nuestro conflicto –con Dios o sin Él–, aunque desconozcamos las condiciones subjetivas entre Agustín y nosotros, hallamos una analogía al hacer uso de una misma terminología, sin poder garantizar su misma significación. No obstante, aunamos criterios en la incerteza de la consideración de nuestro “yo” cambiante y, en estos continuos cambios, influyen las percepciones de los otros.

Profesor de retórica Agustín lee a los clásicos como Cicerón, Apuleyo, Plutarco, Macrobio o Calcidio en quienes encuentra tratados los conflictos acerca del propio modo de ser y, tal vez, haya tomado de ellos la pregunta antropológica que intenta explicar desde la doble vía interior y exterior, que le induce a indagar en todos los ámbitos posibles, ese impedimento de conocerse y que lo convierte en peregrino de sí mismo. Busca una armonía, un orden, donde no se excluya al cuerpo, la materia, aunque privilegie el espíritu. En su comparación con Cristo reconoce que aquel se conoce a sí mismo a través de sí mismo, de su divinidad que es aquello de lo que Agustín, el ser humano, carece.

Al preguntar ¿Qué es *ser* hombre?, la respuesta se aleja cada vez más indicando la imposibilidad de la “verdad”, porque el *ser*, como anuncia Aristóteles, se dice en su predicado, con las categorías. *Ser* es un verbo copulativo que por sí mismo no indica más que la entidad, no es una sustancia universal que encontramos idéntica en todos los seres humanos, por esto el obispo de Hipona: “[...] no podía pensar

en una sustancia más que en la forma de lo que se suele ver con estos ojos del cuerpo” (*Confesiones*, VII, I, 1).

El problema de la sustancia tiene por lo menos dos vertientes, una suprasensible y otra concreta, ambas aparecen en el discurso de Agustín y tienen injerencia directa con el problema de la identidad porque una es la que intentará ver en él y otra la que sus amigos y allegados le transmiten. Sabemos que en Hume, la idea de “sustancia” es el resultado de una asociación de ideas en el entendimiento, por eso va a negar que exista en el hombre una “sustancia” que no sea contingente, resultado de la relación de las distintas percepciones empíricas, ya que se intuyen casos singulares porque no tenemos la capacidad intelectual ni de duración de vida como para asistir a la serie completa de acontecimientos similares y, dicha asociación, no es principio de Razón porque es contingente.

Ahora bien, una concepción similar encontramos en Agustín a partir de este distanciamiento, de esta “ceguera” acerca de la cuestión: ¿quién soy en tanto “hombre”, “ser humano”, “género”, “persona”? y que se presenta como una identidad sin resolución, duplicada en lo que podemos comprender como una “identidad social” y una “identidad personal”, también aludidas por David Hume (2000: Libro I, Parte IV, sección VI), y que Agustín cuestiona en *Confesiones* al indagar: ¿cuál de ellas es la “real”? Si consideramos a la identidad desde un aspecto ontológico/sustancialista, que suponga la existencia de un “yo” preexistente que la acompaña siempre, nos acercamos a una forma de ser dada por Dios en el momento de la creación, de la cual, como confiesa Agustín, la vida es su plena realización.⁷ Sin embargo, duda en admitirlo ya que se pregunta si no será su vida el resultado de su propia construcción. Si optamos por la primera opción, la duda se disiparía al ser la identidad aquello que nos ha otorgado Dios. Pero Agustín insiste en buscar en el interior de su alma, sin desligarse de su cuerpo ¿quién es él? Intenta traspasar toda su naturaleza exterior para

⁷ Parte de esta cuestión la he tratado en 2014, con la comunicación: “Εἶναι ἄνθρωπος: Un problema, una lejanía”, en las V Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Trasmutaciones y usos de lo político en la sociedad de hoy”. A 20 años de la publicación de “Poder y Representación” por Ernesto Laclau. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

descubrir aquella que no le sea arrebatada, ni modificada. Le consulta a sus amigos y conocidos, pero la respuesta acerca de su *ego*, es incompleta. Dice Agustín (*Confesiones*: X, VI, 9):

¿cómo saben [mis amigos] cuando me oyen hablar a mí de mí mismo si digo la verdad, puesto que nadie conoce al hombre, lo que pasa en él, sino el espíritu del hombre que está en él?

Nos hallamos ante una paradoja porque reconoce que el espíritu del hombre no alcanza el autoconocimiento, si así fuera no le pediría a Dios que le ayudara en tal emprendimiento. Si no se conoce a sí mismo no puede decir que lo que dicen de él, es “falso” o “verdadero”. Por lo tanto, su naturaleza está condicionada por la duda y por las opiniones que emite sobre sí mismo y la que emiten los otros sobre su persona, a la opinión la va a describir, *Confesiones* III, 3: “curiosa para conocer la vida ajena, negligente para corregir la propia”. El obispo continúa:

[...] pero no sé si soy así. Te lo ruego, Dios mío que me reveles a mí mismo, para que yo pueda confesar a mis hermanos, en cuyas oraciones confío, las heridas que en mí descubra. Me examinaré, pues, de nuevo y con más diligencia (*Confesiones*, X, XXXVII, 62).

Entendemos que cuando Agustín se cuestiona acerca de “conocer al hombre”, lo hace porque necesita conocer la posibilidad gnoseológica del “espíritu del hombre que está en él”. El ejercicio indagatorio le conduce a analizar sus instantes de vida:

He aquí que, después de mucho tiempo, mi infancia ha muerto y yo vivo. Dime, oh Dios, si mi infancia ha sucedido a algún período ya muerto de mi vida. [...] ¿Qué hubo antes? ¿Existí en alguna parte o fui alguien? (*Confesiones* I, VI, 9).

El desconocimiento del propio “yo” se profundiza, el desdoblamiento del “yo” es lo que el filósofo percibe, pero necesita poder reconocer una continuidad de percepciones, una unidad de criterios, tanto por parte de Dios como por parte de sus amigos y de sí mismo, para que su “ser”, su existencia tenga una relación de concomitancia entre las

acciones que ha llevado a cabo en su vida y la percepción actual de las mismas. Ese deseo de unidad se escabulle y lo expresa en la duda que le encamina a distinguir entre “quién” es ahora y “quiénes” ha sido, por eso se siente: “Peregrino en busca del ser presente a sí mismo”. Siente que *es* un enigma para sí mismo, siente extrañeza en su “unidad” de vida con los otros que él mismo fue, sólo tiene un recuerdo, pero no puede asegurar que ese recuerdo, le pertenezca. El flujo de impresiones le muestra no ser el mismo y su memoria no alcanza a abrir ese instante, el recuerdo se debilita y no puede vivificarlo, por lo tanto, ese “período” de su vida está muerto junto a tantos otros que ni siquiera recuerda.

Hume nos habla acerca de ese “flujo de sensaciones” que, por asociación de ideas en el entendimiento, y por el ejercicio de la memoria, asignamos a un “yo” que cumple la función de “recipiente” de esas sensaciones. De todos modos, ni Hume ni Agustín, pueden “matar” su pasado. En el caso del segundo, ha de ser Dios la garantía de saber que su infancia ha sucedido a algún período ya muerto de su vida.

Como señalamos al inicio del párrafo, con Dios o sin él, encontramos una angustia en la imposibilidad de unidad de nuestro “yo”, de modo similar al que presenta Hume. El pensador de Oxford nos dice que ese “yo” es el resultado de un hábito en el que la memoria une acontecimientos por el principio de semejanza, contigüidad y causa-efecto. En *Confesiones*, Agustín le reclama a Dios: “[...] mas que diste al hombre conjeturar de sí por otros” (I, VI, 10). Lo que sabe sin dudas, es que fue formado por Dios en sus padres y en la carne y lo que ignora de sí mismo es ¿qué es lo que allí se formó?, porque no es sólo carne sino una unión indisoluble de dos sustancias que conlleva a otra duplicidad: la de sentirse “sí mismo” y “otro”, entonces: “¿Acaso hay algún artífice de sí mismo?” (*ibid.*, I, VI, 10). ¿Podemos aceptar la absoluta independencia de ser “nuestros” artífices? ¿Tenemos en nuestra “naturaleza” la posibilidad de serlo? Y en aquello que “nos” hacemos por nuestro propio artificio ¿podemos aseverar que es único o común a varios individuos? Porque debiera ser único, si fuera común, tendríamos lugar a sospechar que preexiste una “naturaleza”. ¿Aquello que percibimos “común” en los seres humanos, es el resultado de una percepción singular o estamos influidos por el criterio social universalizado? Para Hume somos nuestros artífices, pero tam-

bién hay un yo social y no podemos hablar de “naturaleza humana” sino de construcción por asociación, del “yo”.

Hannah Arendt, pensadora del siglo XX, retoma en su obra *La condición humana* (2010: 23) la tradición del pensador del siglo V y refuerza ese argumento al decir que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados y distingue entre “naturaleza” y “condición” humana explicando que la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la “condición” humana no constituye nada semejante a la “naturaleza” humana. La relación entre “qué soy” y “quién soy” abarca a todas las ciencias y a todas sus correspondientes disciplinas ya que cada una de ellas expresa un aspecto de “hombre”.⁸ Arendt considera que “el problema general de la naturaleza humana ha sido enunciado por Agustín de Hipona. Y es así como los distintos argumentos nos van señalando el estado de la cuestión y, con ella, la imposibilidad de acceder a la verdad de aquello que somos.

4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume

El pensamiento de Guillermo de Ockham (1285-1349) es un importante antecedente de teorías como la de Hume, Kant (s. XVIII), Nietzsche (s. XIX) y Foucault (s. XX). Pensador de la escuela de Oxford, ha tenido tres actitudes que lo distinguen de la tradición filosófica previa: 1) el rebajamiento del universal, tanto en el orden del conocimiento como en el de la realidad misma; 2) la individualización absoluta del ser y 3) el rechazo de las Ideas platónicas (*cf.* Uña Juárez, 1990-91) y agregaríamos un 4) que, partiendo del supuesto de que no hay *Ideas*, afronta el reto de sustituirlas y permutar la *communitas*

8 Esta cuestión la he desarrollado en 2013, en la comunicación “Pensar una antropología entre Agustín de Hipona y Hannah Arendt”, en las IV Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Racionalidad y crítica en la tensión historia-naturaleza. Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

rei (el centramiento en las cosas) por una *communitas signi* (el centramiento en el signo, que supone por las cosas).

La cuestión que rodea a la relación Causa-Efecto, entendemos que tiene dos vertientes: una es la necesidad de llegar por ella al incondicionado (en ambos autores sería Dios), un incondicionado que, si lo que produce (o efectúa) es necesario, no hay posibilidad para el azar ni para el cambio, por lo tanto, la naturaleza sería estable, se podría legislar y predecir, pero no manipular. También tiene consecuencias políticas de importancia y, en este tema se lo considera a Ockham uno de los posibilitadores del laicismo.

La otra vertiente es la que considera que la relación Causa-Efecto, es una atribución arbitraria del entendimiento que asocia una experiencia que se vivencia como repetición de antecedentes y consecuencias, dejando de lado los detalles, universalizando la situación por el principio de economía, o “navaja”, y así poder aplicarlo a otros casos similares. Guillermo de Ockham reconoce la importancia de constituir una nueva ciencia acerca del signo y de la significación (véase: *Opera philosophica*, vol. II, 7).

Basándose en las obras de Aristóteles *Categorías y Acerca de la Interpretación* (Aristóteles, 1982), Ockham será concluyente en su formulación de que no hay universal, esencia o comunidad real ni compartida, ni participada, que sea una “sustancia” existente en la cosa, ni antes de ser creada (*ante rem*), ni inherente a la cosa (*in re*),⁹ sino que para él es posterior a la cosa, es una “designación” que se aplica a casos similares. Por esto, tanto para Ockham –y entendemos que en Hume también–, sólo hay singulares que, en su aparente similitud, nos arrastrarán a utilizar términos que designen esas semejanzas, y esos términos son los “universales”. En el capítulo 15 de *Suma de Lógica* sostiene que el universal sólo es concebido en el intelecto, no

9 Sobre la cuestión de los universales hay diversas teorizaciones que van desde la antigüedad hasta nuestros días. Algunas aceptan la existencia de un universal con sustancia ontológica (*ante rem*). Para otras, corresponde a cualidades que podemos encontrar “en” las cosas (*in re*), cuya ontología sería gnoseológica. Ambas serán fuertemente analizadas por Ockham hasta mostrar su sinsentido con argumentos plausibles. La última teorización es *post rem*, o sea, una designación que se le hace a la cosa sin depender de que sus cualidades tengan una existencia ontológica, sino “semántica”, se centra en conceptos y designaciones, sobre las que también hay controversia.

hay universal fuera de él ni separado de los individuos particulares designados con un término que los agrupa. El conocimiento se agota en los particulares significados conformando esta acción un modo de giro lingüístico.

En contraposición a otros pensadores del periodo y de lo que luego va a enunciar Descartes, sostiene que del hecho de que una criatura sea inteligida no se sigue su creación sino su conceptualización, y la criatura no recibe el ser sino una denominación, por lo tanto, es un absurdo deducir: “pienso a Dios/creo a Dios/existe Dios”. Este tipo de teorización produce consecuencias en la práctica social y en el ejercicio del poder. Para Ockham aquello que llamamos “real” es una proposición como producto de una intencionalidad expresada por signos que producen una significación. Por eso para Ockham, “fuera del orden que le damos a los signos en la proposición –no Dios, sino los hombres–, no hay nada” (Ockham, 1994: Cap. 1). El concepto es un “acto” de la mente al que referimos con palabras. Una palabra “supone” el concepto, no lo representa, no está en su lugar, considera que solo se puede considerar una “similitud” nunca una “igualdad”, por esto la palabra es “signo de signo” y la relación entre el concepto y la “voz”, palabra hablada, es ignorada. Creer que hay otro tipo de relación entre ese signo con el concepto y la palabra es pura ficción.

El conocimiento se alcanza a partir de una “intelección inmediateza”, instantánea por parte del intelecto, de la realidad singular, en el momento en que se “intuye” la cosa. A partir de esta intuición se realiza un ordenamiento mental que involucra una captación única e intransferible de la “cosa”, acontecimiento, situación... Es “este” momento, no hay ni habrá otro igual por más que repitamos cada uno de los detalles. A esta captación Bertrand Russell (1872-1970) la designó “La navaja de Ockham”. Esa captación es el “concepto” y lo referimos con palabras habladas o escritas que no guardan ningún tipo de relación necesaria entre las tres. La palabra es solo un signo que señala, supone al concepto, la palabra para Ockham no es esencia, no “representa” ni al concepto ni a la cosa, tampoco es “adecuación”, sino que es “suposición”, “supone por” la cosa, no está en su lugar ni hay igualdad. Por esto la palabra es “signo de signo”, signo mental, un ícono singular que le permite establecer que aquellos que hablan de relación entre el concepto y la palabra están emitiendo una pura

ficción. De aquí el nominalismo y su negación del concepto universal existente antes de que la cosa sea hecha.

Los universales no son conceptos ni objetos, son simples nombres que se aplican a grupos de cosas semejantes. No hay ningún lugar *real* para los universales salvo en la proposición donde su *realidad* se toma de los individuales que “supone” y es, por tanto, un término que expresa una intención en la mente y nada más. Como él mismo sostiene en *Suma de Lógica*, capítulo 14:

Se toma este nombre “singular” por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así “singular” ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios. De aquí que al llamar universal a algo que no es uno en número, –que es la acepción que muchos atribuyen al universal–, digo que nada es universal a menos que quizás abusos de este vocablo, que es universal por institución voluntaria. Y así la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, es Universal, a saber, porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios. De aquí que, así como la palabra se dice común, así se puede decir universal; pero esto no se tiene por la naturaleza de la cosa sino sólo porque se ha instituido a voluntad.

Un universal no es una abstracción, porque toda abstracción supone una pérdida del detalle del singular, es abducción, producto de un invento que ha “juntado” las improntas concebidas para elaborar un enunciado que “diga” una realidad. En el Capítulo 42 se refiere al predicamento de la sustancia:

De los nombres que conllevan o que significan sustancias fuera del alma algunos son nombres propios de una sustancia, y aquellos nombres se llaman aquí sustancias primeras; pero algunos nombres son comunes a muchas sustancias, y aquellos nombres se llaman sustancias segundas. Estos nombres enseguida se dividen, porque algunos son géneros y algunos son especies, y sin embargo todos son verdaderas cualidades. Y por lo tanto todos aquellos nombres comunes que se llaman sustancias segundas están en el predicamento de la cualidad, tomando “estar en un predicamento” por aquello de cuyo pronombre que indica eso mismo se predica “cualidad”. Sin embar-

go, todos aquellos están en el predicamento de la sustancia, tomando “estar en un predicamento” por aquello que, tomado significativamente, se predica “sustancia”. Por lo tanto las sustancias segundas no son sino algunos nombres y cualidades que propiamente significan las sustancias, y por esto y no por otra cosa se dice que están en el predicamento de la sustancia.

Como adelantamos, toma la explicación de Aristóteles en *Categorías* para señalar que “tal división es una división en nombres, de los que algunos son propios, algunos comunes. Los nombres propios se dicen sustancias primeras, los nombres comunes se dicen sustancias segundas”.

Entonces podemos sintetizar que la realidad para Ockham es el resultado de sus vivencias, del espíritu en contacto con la cosa, no los sentidos. El ser humano posee un espíritu limitado que solo capta los aspectos singulares de la cosa “impronta”. No es la cosa sensible la causa del conocimiento, porque no hay reproducción ni huella, si el objeto no está presente queda el hábito de una cualidad, que no es algo añadido y puede actualizarse (cambiarse) cuando el espíritu vuelva a ese objeto. Por lo tanto, nos hemos de conformar con hablar de la realidad como una construcción porque, si las creencias fueran representaciones tomadas por ciertas, las creencias pasarían a ser reales y la realidad sería una creencia y creer esto: es una ficción.

Ockham es uno de los pocos filósofos que no fundamentan nada ya que, epistemológicamente, el fundamento tiene que ver con la seguridad absoluta de las relaciones. Él se remite a la realidad de los hechos que aparecen en el intelecto y que son comprendidos a la luz del conocimiento que se tiene de las relaciones, siempre contingentes, provisionarias, que se establecen entre ellos.

5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado

En cuanto a la concepción sobre el sujeto encontramos por lo menos dos posturas que se visualizan internamente ya sea en el mismo individuo o en diferentes individuos. Nos referimos al conflicto entre un “sujeto centrado en la voluntad divina” y otro “centrado en las propias capacidades cognitivas” que condenará a algunos individuos

a sufrir profundas luchas interiores. Si el sujeto se mantiene centrado en la voluntad divina, sin cuestionamientos, su vida será la realización del deseo de otro que puede tanto concordar con sus propios deseos como no. Si los deseos no concuerdan, el sujeto puede someterse a ellos por venir de una autoridad divina “sujeto sujetado”, o bien puede analizar por qué la autoridad se lo niega. Instalado en esta segunda posibilidad, alcanza a inteligir el por qué y elabora argumentos que algunas veces contradicen lo emanado de la regla establecida, otras veces se determina que no hay contradicción y, con ella, se indica el sinsentido de la prohibición. Este puede ser uno de los motivos de por qué en el monasterio, desde la primera opción, no hay lugar para las disputas por cuestiones personales (aunque las haya), porque implican reconocer como centro al sujeto del discurso y a la razón emanada de su propia intelectualidad. El rechazo al individualismo y al sujeto, como de quien podría emerger el conocimiento, colabora en la generación de una ética que condena al individuo a sufrir profundas luchas interiores, su campo de batalla será el alma, el intelecto y, de esa batalla, le costará mucho salir vencedor por sus propias fuerzas. Entonces nos encontramos con que, en el medioevo cristiano, sobre todo de los siglos XI, XII y XIII –esto no pasa ni con los judíos ni con los musulmanes–, el sujeto se encuentra libre y sujetado a la vez: libre cuando encuentra que puede buscar la verdad por las propias fuerzas de su razón indagadora, que para eso Dios le otorgó esta posibilidad y nadie tiene por qué arrebatársela. Y sujetado, cuando sólo es la verdad de Dios quien lo salvará. El sujeto permanece ligado a la orden de lo que instituyan las jerarquías eclesiásticas, una vez que las acepta, no le está permitido retirarse de ese medio.

Muchas personas de estos siglos necesitan fortalecer la posibilidad de autonomía en un sujeto particular para conquistar su libertad de acción, en una concepción de sujeto que no abundaba como centro de conocimiento, en contraposición con el rechazo al individualismo y a un modelo de sujeto de quien pudiera emerger el conocimiento.

El medioevo apuesta al filósofo y al sabio; a la pregunta, al cuestionamiento y a la duda, y también al docto en duplicidades. Nos vemos sumidos en un inevitable anacronismo desde el momento en que no podemos historiar apartándonos del lugar en el que estamos analizando el pasado, vemos “coincidencias” que nos hacen pensar en

un *continuum* de relaciones causales, sin tener en cuenta que también es importante que seamos *Pierre Menard*, el personaje del cuento de J. L. Borges que reescribe el Quijote transformándolo, a partir de su escritura repetitiva y plagiada, en otro texto.

Conforme lo que venimos diciendo, observamos que quienes combatían el uso de la Filosofía, la aplicaban en sus argumentaciones y en sus formas de presentar las querellas. La tan criticada Escolástica poseía una valiosa ejercitación hoy abandonada en los centros filosóficos: la *lectio, quaestio* y *disputatio* (lectura, cuestionamiento, disputa). Al borrar su uso se ha facilitado que la filosofía se transforme, en algunos pensadores, en una ciencia que busca la demostración de la eterna verdad de sus enunciados que conduce a considerar “herejes” a quienes no siguen sus verdades, en lugar de incitar la reflexión sobre los mismos. Sin olvidar que han sido esos “herejes” los que han cambiado la historia, aunque las diferentes formas inquisitoriales los hayan aniquilado.

Muchos pensadores nos han permitido, a través de una mirada indagadora sobre el pasado, poder comprender la conformación de nuestro presente en el que confluyen desde nuestra griega manera de ver, examinar, pensar y describir el mundo, hasta las miradas filosóficas, existenciales, políticas, religiosas, aportadas por el resto de las culturas. He decidido denominar a los medievales como “esos raros que nos legaron nuestra normalidad” porque hemos mantenido de ellos muchos de los modos de vida que aún conservamos.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA (1934). Edición crítica de M. Skutella, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1976). *De Magistro; De Libero Arbitrio*, París: Desclée de Brouwer.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1979). *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, II Las Confesiones, edición crítica y anotada Ángel Custodio Vega, O. S. A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA (2005). *Confesiones*, estudio preliminar, traducción directa y notas Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Losada.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1964). *Ciudad de Dios (De Civitate Dei)*, en: *Obras de San Agustín*, Tomos XVI y XVII, edición bilingüe preparada por el Padre José Morán, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ANSELMO (1952). «*Monologion*». «*Proslogion*». «*Epistola de Incarnatione Verbi*». «*Cur Deus Homo*». En: *Obras completas de San Anselmo*, edición bilingüe. Introducción, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Almeida. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARENDDT, H. (2010). *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Introducción de Manuel Cruz. Buenos Aires: Paidós.
- ARISTÓTELES (1982). *Tratados de Lógica (Organon), Categorías; Peri Hermeneias*. Traducción Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- BLANCHETT, L. (1920). *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*. París: Alcan.
- BOECIO (1850). *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae*. PL 64. París: Jacques-Paul Migne. Columnas: 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.
- CAMELOT, P. Th. O. P. (1958). «Théologie monastique et théologie scolastique». En: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Volumen 42, Número 2. París, pp. 240-253.
- CASSIRER, E. (1976). *Filosofía de las formas simbólicas*. México: F.C.E.
- CAVAILLÉ, J. P. (2005). «Pour en finir avec l'histoire des mentalités». En : *Critique/Revue générale des publications françaises et étrangères*, Número 695, pp. 284-300.
- CHENU, M. D. (1957). *La théologie est-elle une science?* París: Arthème Fayard.
- DEMPF, A. (1925). *La concepción del mundo en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

- DUBY, G. (1995). *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- ECO, U. (1980). *Signo*. Barcelona: Labor.
- FORTUNY, F. J. (2003a). *De la falsa realidad a la Filosofía como experiencia y tecnología epistemológica milenaria*. Barcelona: Universidad de Barcelona. K. A. L..
- FORTUNY, F. J. (2003b). *Pragmática de la ciencia filosófica. Notas para la discusión*. Barcelona: Universitat de Barcelona. K. A. L.
- GARCÉS, M. (2015). *La filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- GARIN, E. (1987). *La educación en Europa, 1400-1600*, traducción de María Elena Méndez Lloret. Barcelona: Editorial Crítica.
- GILSON, É. (1929). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GILSON, Ét. (1967). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- GUILLERMO DE OKHAM (1994). *Suma de Lógica*, Traducción Alfonso Flórez Flórez. Bogotá: Editorial Norma.
- HUME, D. (2000). *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción de Félix Duque. Barcelona: Folio.
- LE GOFF, J. (1957). *Les intellectuels au moyen âge*. Paris : Edition du Seuil.
- MAGNAVACCA, S. (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- SCHMITT, J.-C. (2002). *Le Corps des images: essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris : Gallimard.
- UÑA JUÁREZ, A. (1990-91). "Guillermo de Ockham rechaza las ideas. El giro filosófico de la modernidad y Platón". En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid. Editorial de la Universidad Complutense, 8, pp. 9-40.
- VILANOVA, E. (1999). *Història de la teologia cristiana*. I. Des dels orígens fins al segle XV. Facultat de teologia de Catalunya. Barcelona. Col·lectània Sant Pacià número 32.
- VIOLANTE, S. B. (2003). "¿Ateísmo en el siglo XI en Europa occidental?". En: *Hieron VI-VII / 2001-2002*. Religiohistika rocenka. Lufema, Bratislava, pp. 64-70.
- VIOLANTE, S. B. (2006). "Mundos Posibles. El ego medieval". En: *Teoría y Práctica Psicoanalíticas*. XIII Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata: Gráfica Brown.

VIOLANTE, S. B. (2010). *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otlob de San Emeramo*. Tesis doctoral <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0322110-092259/>. Edición Biblioteca Universidad de Barcelona.

CAPÍTULO 3

Crerios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados

Catalina Barrio

Introducción

Caracterizar los inicios de la época moderna exige clarificar algunas cuestiones centrales. Por ejemplo, la problematización del sujeto en torno a un renovador significado estético, político y científico. “Renovador” porque hay una búsqueda del sentido de ser a partir de aquello que se es. Representar una individualidad y simbolizar los rasgos distintivos de las personas visibiliza la existencia diaria y cotidiana de las mismas. Esta mostración realista que se manifiesta en varios ámbitos sociales y culturales, ya no deviene de una glorificación a una entidad que debe conservarse en el tiempo, que tiene que vencer cierta ausencia, tal como se planteaba en el medioevo con la figura de Dios. Más bien la glorificación es reemplazada por la representación de vidas y exigencias cotidianas. Como menciona Tzvetan Todorov: “[...] ya no se trata de faraones, esos seres a medio camino entre los dioses y los hombres. Encontramos representados a bastantes más personajes, hombres de Estado pero también poetas, filósofos y oradores.” (2006: 21). La representación resulta ser una categoría armónica que destaca la verosimilitud del individuo. Estas imágenes representadas no se reservan a un espacio privado sino que son mostradas en espacios públicos, teatros, plazas y hasta en los mercados de las ciudades. Esta caracterización propia de la modernidad destaca un sujeto situado en donde la identidad significa la búsqueda de una forma propia ensamblada con una reorganización social y política.

Lo cierto es que el desenvolvimiento histórico denominado “moderno” cobra centralidad en la filosofía porque se constituye a partir de una profundización del pensamiento acerca del hombre. La

pregunta o el significado que se atribuye a la modernidad abordan múltiples factores como consecuencia de variados descubrimientos tales como la invención de la imprenta, la Reforma, la Revolución Industrial, el descubrimiento de América, entre otros. Como se señaló anteriormente, la motivación en poder representar la diversidad de condiciones que hacen a la subjetividad moderna va acompañada también de conquistas y apropiaciones. Esto se puede visualizar en la conquista de América en tanto conquista de un *otro* que debe adoptar modos ajenos para culturizarse o civilizarse. La apertura de nuevos mercados que demandan expansión conlleva a nuevas áreas de explotación colonial proveniente de Europa. Se puede observar, con el descubrimiento de Colón, que el paraíso ya no pertenece a Dios ni es una promesa de éste. El paraíso es terrenal y por tanto conquistado imponiendo nuevos modos de dominación y ejercicio del poder en donde la subjetividad se identifica con lo ajeno, extraño y desconocido.

Así, el fenómeno denominado modernidad en su primera fase, entre los siglos XVI y XVII, exige nuevas preguntas filosóficas dada la coyuntura no sólo centrada en Europa sino adoptada y conquistada en otros continentes en donde la subjetividad deviene de formas de imponer el poder. El descubrimiento del *yo* en la modernidad, también es entendido como un modo de instituir formas de explotación, de conquista y colonización. No puede comprenderse la subjetividad si no es a partir de lo excluido. En este sentido, la institución de la subjetividad y el capitalismo se acompañan mutuamente. El sujeto es el de centro del mundo pensante pero también es periferia. El término “centro” se puede entender como la interioridad de la conciencia de un yo pensante y lo periférico entendido como una negación de esa subjetividad que debe conquistarse. Esta negación no es absoluta en la ideología colonialista a diferencia de la esclavista. El esclavismo (ideología predominante en etapas pre-modernas) manifestaba la necesidad de usar al sujeto como objeto. En cambio el colonialismo considera al sujeto como tal puesto que “el sujeto puede ser capaz de producir objetos” (Todorov, 2014: 215). El sujeto en este sentido no es objeto de uso para tareas explotadoras. Es más bien reconocido como eslabón fundamental para la producción, el consumo y el comercio. La conquista de América no sólo significó la conquista de subjetividades sino que se necesitó de ellas para producir y generar nuevos recur-

sos de producción. En rigor, esa “negación” no es entonces absoluta dado que se *necesita* producir sujetos conquistados puesto que sin éstos no habría alguien que hiciera la trabajosa tarea de conseguir materia prima, elaborarla, seleccionarla y saber usarla con la finalidad de comercializarla. La diferencia del colonialismo en relación al esclavismo consiste en este carácter necesario de la subjetividad que no debe ser anulada en vistas a la gestación del capital.

El valor de un yo pensante por sobre la *res extensa* tal como la tematizó R. Descartes, no sólo demuestra la superioridad y predominio de la razón para comprender la realidad sino que desmedra todo carácter material. Este argumento propio de la modernidad en donde el cuerpo debe estar subordinado al alma o razón legitima lugares –para otros continentes como América– de dominación. El “sentimiento de extrañeza” producto de esta forma de dominación que se inicia con la conquista de América, simboliza también la comprensión de la subjetividad en la modernidad. Como señala Todorov: “El año de 1492 simboliza ya, en la historia de España, ese doble movimiento: en ese mismo año el país repudia a su Otro interior al triunfar sobre los moros en la última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esta América que habrá de volverse latina” (2014: 63).

1. Filosofía y modernidad

Tematizar tanto cronológicamente como problemáticamente a la modernidad resulta dificultoso. En rigor, la filosofía moderna se caracteriza como un período en la historia que deviene de momentos socio-políticos. Fue a partir de la Revolución Industrial o de la invención de la imprenta lo que efectivizó el cuestionamiento acerca de cómo debe comportarse el sujeto en relación a estos episodios históricos. Lo cierto es que la modernidad como etapa histórica tiene su complejidad. La pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿cuál es la cualidad específica que hizo de la modernidad un movimiento filosófico? Son muchos los cruces problemáticos que se podrían hacer. Se podría pensar como Karl Löwith que la filosofía precisa de la cronología de la historia para distinguirse de la construc-

ción teológica del tiempo (*cf.* Löwith, 2007: 13). Pero también podría decirse que la filosofía moderna deviene de una periodización tal que necesita de una providencia metodológica (en reemplazo a la escatológica fundada en una providencia “divina” proveniente de Dios), en donde el viejo paradigma religioso sea reemplazado por un objeto de una necesidad de fundamentación acerca de problemas éticos y políticos. La filosofía moderna puede ubicarse bajo el rótulo de la secularización, un proceso en el que adquiere preeminencia la voluntad y el poder humano en el mundo. En este sentido y como correlato de ello, el hombre es productor de su propia vida por fuera de toda entidad abstracta que garantice su existir.

La modernidad entonces, se encuentra en este umbral en donde se nos presenta la figura de un sujeto en disputa y en donde se permite proyectar asumiendo la conflictividad que muestra la realidad. Esta conflictividad puede vislumbrarse como propio de un contexto histórico y de coyunturas que demandan repensar la categoría de sujeto. Como menciona Étienne Balibar: “[...] hay muchas interpretaciones incompatibles propias de un movimiento progresivo, las cuales conciernen tanto a la política como a la cultura o el pensamiento especulativo [...]. La ‘modernidad’ se divide ella misma en movimientos sucesivos separados por *umbrales* o que corresponden a *tendencias* nuevas que se pueden concebir como indicios de su puesta en cuestión de sus presupuestos” (2011: 14). El *umbral*, tal como lo tematiza Balibar, permite una movilidad de significación del sujeto. La subjetividad planteada en la modernidad problematiza la herencia de una elaboración teológica del mundo que muta a una conciencia respecto a los conflictos que nos circundan. En este sentido, la modernidad es reflexiva porque se desplaza y localiza problemáticamente teniendo en cuenta los factores culturales, políticos y metafísicos. Las experiencias e expectativas pueden concebirse como propias de una visión antropológica del tiempo histórico. En la medida en que se experimenta el tiempo en donde algo nuevo aparece, se potencia la necesidad de comprender un pasado y un futuro que condiciona al sujeto en sus modos de conocer y actuar. Esta concepción de lo “nuevo”, por radical que pretenda ser, ilustra una situación presente que conserva lo pasado. Sólo por medio de esta relación es posible anular lo anterior e iniciar algo mejor. La fe en este inicio conducirá a la cuestión

del progreso, cobrando centralidad en la “filosofía de la historia” que llega a constituirse como subdisciplina filosófica precisamente en la modernidad. La reflexión filosófica acerca de los procesos históricos que legitiman la existencia de una época cobra primacía. En este sentido, la modernidad se determina con: (I) el factor que se identifica como el motor del curso histórico; (II) el desenvolvimiento histórico que habilita lo nuevo, y (III) la reconfiguración de una explicación puramente teológica, aquella según la cual se *orienta* al sujeto a reinterpretarse en el marco de los nuevos sucesos políticos y culturales.

Reinhart Koselleck es otro pensador que problematiza la cuestión de cómo podemos denominar a la filosofía moderna en su tiempo y espacio. Hasta el s. XVI se sostuvo que el tiempo de la cristiandad revela un mundo mejor, lleno de esperanzas, en donde los revestimientos míticos podían adecuarse a las situaciones concretas (*cf.* Koselleck, 1993). Pero, y tal como lo señala el autor, fue Robespierre quien proclama en 1789 la necesidad de hallar un camino que devenga del hombre mismo y de su razón. El progreso de la razón humana se ha preparado y entendido como una “revolución” en contraposición a los regímenes tradicionalmente legitimados en donde la voluntad de Dios imprimía un juicio de valor. La filosofía moderna empieza a problematizar el *tiempo*: ya no hay un acortamiento del tiempo porque éste se basa en la voluntad de Dios que inmediatamente juzga lo que somos y nuestra realidad. El tiempo, en contraposición a esta concepción tradicional, debe ser activado de otro modo. Tal como lo enuncia Robespierre, debe estar “destinado a la libertad y a la felicidad” y ser útil para alcanzar estos principios (*ibid.*: 25).

Nuestro propósito será señalar cómo fue problematizada filosóficamente la modernidad deviniendo así “filosofía moderna”. Dejar señalada, aunque sea de forma muy general, estas cuestiones que nos muestran *quiénes* somos es la tarea fundamental. La filosofía moderna se instala en una problematización conceptual e histórica relevante en tanto significa un esfuerzo por repensar el lugar del hombre en el mundo por fuera de lo que imperó hasta el momento. La problematización conceptual no puede entonces estar desligada de una cuestión histórica en donde lo moderno se afianza en instituir la subjetividad por fuera del mundo teológico. En términos de Félix Duque:

[...] un puñado de alemanes se empeñará, tras las huellas abiertas por Descartes (para quien el “buen sentido” es la cosa mejor repartida en el mundo), en generalizar la buena nueva y exigir a cada hombre que se esfuerce por llegar a ser lo que él en su fondo –y gracias a un Dios oculto– ya era de siempre: *persona*, representante de la Humanidad (1998: 18).

En el transcurso del s. XVIII y parte del XIX, los ámbitos políticos, científicos y religiosos sentirán la necesidad de restaurar una unidad perdida, un futuro en el que se privilegie la acción humana en detrimento de un Dios. Es el ejercicio de indagar sobre lo *originario* lo que dará lugar a la reivindicación de un “Yo” capaz de asumirse como una entidad a la vez especulativa y racional prometiendo un autónomo ejercicio de la libertad y la eticidad. Pero no sólo a la filosofía moderna debe ubicársela bajo el registro de planteos problemáticos. Hay también condicionamientos históricos que advierten la posibilidad de pensar a “lo moderno” dentro de un esquema *cronológico*. En términos de F. Duque: “La *cronología* es un mero auxiliar, indispensable con todo para establecer influencias o recurrencias en el interior de un *territorio* y de un *sistema*” (1998: 21). Vayamos entonces, a estas consideraciones de orden *cronológicas*.

2. Modernidad y cronología

En el año 1713, Christian Wolff (1679-1754) publica su primera obra filosófica titulada *Pensamientos racionales sobre las facultades del entendimiento humano y su correcto uso en el conocimiento de la verdad*. Este título, que indica tácitamente la necesidad de dar un giro en la subjetividad, aparece conectado con varios de los planteos filosóficos que exigen el libre uso de la razón dando cuenta de una “libertad de expresión”.¹ Parte de la experiencia moderna es la comprensión de la coordinación entre los fenómenos políticos, religiosos y filosóficos

1 En este sentido puede notarse la influencia del pensamiento de Wolff en la filosofía práctica de Kant y Hegel quienes heredan la noción de *crítica* en el marco de nuestras facultades del pensar. Sobre este tema, cf. Félix Duque (1998); J. Habermas (1993).

que dominan una forma de interpretar la realidad por sobre las capacidades humanas. Este *condicionamiento*, tal como lo tematiza J. Habermas, define el sentido de la filosofía moderna. Pues ésta no podría explicarse sin una justificación acerca de los significados que afectan a su posible definición (*cf.* Habermas, 1993).

Teniendo en cuenta que el eje vertebrador de la materia Filosofía del Hombre aborda conflictos y condicionamientos respecto a quién es el sujeto, se pueden señalar algunas cuestiones de orden cronológicas pero también problemáticas acerca de la filosofía moderna. En primer lugar, el “tiempo moderno” tal como lo tematiza Koselleck (1993), no habría alcanzado ningún espesor conceptual si no hubiese sido por las consideraciones históricas que envuelven este período. Esto significa que la historia comprendida en el tiempo, bajo el ala de las experiencias que albergan y prometen un futuro mejor, posibilitan a la comprensión de un período: la modernidad. En segundo lugar, el tiempo moderno (sobre todo en el transcurso del siglo XVIII) opera bajo el registro de una conciencia histórica. Esta expresión, que se extenderá a lo largo del siglo XIX y XX, sustenta criterios históricos para temporalizar una época. El tiempo dinamiza un modo de comprensión del mundo. Cuando Kant en su texto sobre Antropología (*cf.* Kant, 2004) exige que la historia se ajuste a criterios cronológicos, critica el plan providencial en donde la historia se concebía en el marco de una “interpretación teológica” (*cf.* Koselleck, 1993: 308). En tercer lugar, la modernidad se caracteriza, a partir de un criterio cronológico, por el nacimiento de una nueva forma de entender la realidad, el mundo y la subjetividad. En este sentido, las experiencias históricas devienen previsiones racionales y reflexivas sobre las propias capacidades del individuo vinculadas al contexto y la situación vivida. Así, el pronóstico reemplaza a la profecía propia de la época medieval (*cf. ibid.:* 33).

Es menester comprender que la emergencia de una racionalidad se limita a la comprensión estrictamente mundana del sujeto frente a otros y frente a él mismo en relación a su historicidad, sus pasiones, emociones y conflictos. La modernidad es parte de estos procesos y está a favor de una significación *abierto* del sujeto, fundando así nuevos criterios de singularidad. En este sentido, y siguiendo a J. Habermas:

[...] mientras que en el occidente cristiano la “nova aetas” [nueva edad] había significado la edad todavía por venir, la aetas [edad] venidera que despuntará el último día –como ocurre todavía en la “filosofía de las edades del mundo” de Schelling–, el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto al nuevo futuro. Con lo cual la cesura que representa el nuevo comienzo queda trasladada del futuro al pasado, es decir, a los inicios del mundo moderno. Sólo en el curso del siglo XVIII queda retrospectivamente entendida como tal comienzo la mudanza de época que se produce en torno a 1500 (1993: 16).

Es necesario destacar dos cuestiones que se desprenden de la interpretación acerca de lo que se entiende por “moderno” en términos filosóficos; es decir, indagando su existencia o el porqué de su aparición. En primer lugar, advertir que la filosofía moderna se enmarca como momento histórico pero también como *problematizador* de lo histórico. Esta concepción –heredada de los antiguos relatos de Heródoto, Tucídides y Polibio,² en donde el esquema temporal se lo vincula con lo narrativo –prestigia asumir la limitación de lo que somos. Es “tiempo” de entender que somos efectos de interpretaciones e historias que han estado vigentes en algún momento. En segundo lugar, es necesario destacar el componente axiológico que se le adjudica al término moderno en contraposición a lo pre-moderno. Filósofos como Descartes (1596-1650), Hobbes (1588-1679) o Spinoza (1632-1677) tenían en común la confianza en un saber que surgiera de la erradicación de todas las equivocaciones pasadas y de la transferencia de poder a una entidad divina que domina las acciones y posiciones críticas del sujeto. Como vemos, puede sostenerse que la filosofía moderna instituye una reflexión sobre la historia y sobre el sujeto. Pero también expresa un modo de pensar a la filosofía a partir de las características propiamente contextualizadas de “la modernidad”. En este sentido, dos ideas sobresalen: I) la de que –como expresará el filósofo Giambattista Vico (1668-1744)– la historia, como *obra* del ser humano, puede ser conocida por los seres humanos; y II) la idea de que –como sosten-

2 Para una mejor comprensión de la concepción predominantemente temporal y narrativa que funda la filosofía moderna, cf. R. C. Collingwood (1952).

drá Johann Gottfried Herder (1744-1803) y posteriormente Hegel—pensando en la historia se comprende una forma de conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo. Este análisis que se profundizará en los estudios contemporáneos de la filosofía, no deja de estar enmarcada por el desarrollo de la ciencia. Con todo, podemos decir que la filosofía moderna se inscribe en (a) la desvinización del mundo y los intereses del hombre; (b) el surgimiento de diferentes componentes que fundan una nueva concepción del sujeto en torno a la ciencia y la técnica (componente cognitivo); el arte y la literatura (componente expresivo); y el derecho y la moral (componente evaluativo).³

Conclusión

Trabajar en torno a la *subjetividad* y al entorno fundante de esta categoría supone la interacción o relación no sólo con otros sujetos sino con otras interpretaciones que contrastan en el modo en que entienden al sujeto. Así, la lectura de las fuentes primarias y secundarias presentadas quedan como textos en donde se problematiza el surgimiento de un sujeto; esto es, *cómo llega* a ser tal. En este sentido, es viable comprender que el sujeto de la filosofía moderna es el emancipado de una sumisión absolutista dependiente de la tutela eclesial. Es el siglo XVIII el momento a partir del cual se empieza a pensar que los hechos del pasado sólo pueden comprenderse a la luz de una “realidad histórica que pase por la conciencia” (Koselleck, 1993: 53). Esta conciencia ya no descansa en la fe sino en el relato que funda una “historia” en torno a ciertos acontecimientos políticos (Löwith, 2007: 33). El hombre moderno y, por ende, el estudio filosófico del hombre en la modernidad o como parte de ella, cumple con un permanente crecimiento de los conocimientos empíricos. Desde aquí es posible pensar una filosofía moderna puesto que la misma se instala con la liberación respecto de la teología. Como menciona Voltaire (1694-1778): “El sentido y el fin de la historia consisten en mejorar, por la propia razón, las relaciones humanas, hacer a los hombres menos ignorantes, mejores y más felices entre los otros” (1959: 135).

3 Para una ampliación de estos puntos, cf. J. Habermas (1999).

Esta acreditación racional predomina ante la providencia de una historia social incluyendo asuntos civiles. El *cogitare* o el yo pensante, tal como quedará tematizado por R. Descartes, se instaura en un mundo civil entre los hombres en tanto búsqueda de principios y argumentos por medio de los cuales pueda garantizarse una construcción ciudadana (cf. Vico, 2000). En la caracterización de lo moderno que influye en la filosofía moderna, se expresa la necesidad de un proceso histórico-universal a partir de una fundamentación mediada por la razón. No hay que olvidar tampoco que la filosofía “sirve” para exigir argumentos y poder darlos situando al sujeto en un lugar privilegiado del pensar autónomo. Este proyecto titulado “moderno” exige problematizar al sujeto desde la tensión entre la realidad y el concepto pero también desde la legitimidad de un lenguaje que pueda demostrar el carácter de lo real.

Con todo, apelar a los criterios sociales, históricos y políticos en la construcción o *necesidad* de un tipo nuevo de sujeto que se emparente con nuevas formas de entender la realidad, resulta fundamental para tematizar lo que es la modernidad. No sólo es el impacto científico o mecanicista del sujeto que debe dar cuenta de su existencia, sino que es el reemplazo por algo mejor que lo anterior. Desde este lugar y advirtiendo las problemáticas aquí tematizadas es posible introducirnos en las posiciones críticas iniciadas por Descartes, Hume y Kant. Estos filósofos que se enmarcan, desde distintas posiciones argumentativas y filosóficas, en este movimiento llamado “moderno”, reivindican y problematizan un tipo de sujeto que interactúa y se identifica con otros sujetos.

Bibliografía

- BALIBAR, É. (2011). *Ciudadano sujeto*, vol. 2, Ensayos de Antropología Filosófica. Buenos Aires: Prometeo.
- DUQUE, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- HABERMAS, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- KANT, I. (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- KOSELLECK, R. (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LÖWITH, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- TODOROV, T. (2006). *Elogio del individuo. Ensayo sobre la pintura flamenca del Renacimiento*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- VICO, G. (2000). *Principios de ciencia nueva*. Barcelona: Ediciones Folio.
- VOLTAIRE (1959). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Buenos Aires: Hachette.
- WEBER, M. (1987). *Ensayo sobre sociología de la religión*, vol. 1. Madrid: Taurus. I.

PARTE II:
EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

CAPÍTULO 4

Descartes: de camino al sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Introducción

La filiación de Descartes con la filosofía de la modernidad puede ser objeto de una argumentación; más problemático es sostener –como se hace en algunas introducciones al pensador muy descuidadas– que fue el “padre” de la misma. ¿Cómo podría, en efecto, comprobarse esa paternidad, bajo qué parámetros, de acuerdo a cuáles competencias históricas y clínicas? Lo adecuado parece consistir en sostener que “el pensamiento moderno madura en Descartes” (Frondizi, 1991: 7): de este modo, antes de situarlo como gestor de un tiempo histórico se lo considera un fruto del mismo (es decir, se reconoce lo que podríamos considerar como un contexto de aparición), e incluso como uno de los modos en que ese mismo tiempo histórico puede ser identificado y concebido (o sea, no se niega que los contextos se singularizan parcialmente por las personas que los transitan). Debemos señalar entonces los *contextos* de aparición de la filosofía cartesiana para poder comprender su novedad y su poderosa influencia en el pensamiento posterior a ella. Hablamos de contextos en plural porque, junto al momento histórico, es conveniente identificar también el contexto intelectual, esto es, los problemas teóricos y los interlocutores directos e indirectos de la obra de Descartes.

Una breve contextualización histórica, cuyo fin es poner de relieve ciertos rasgos generales de la filosofía cartesiana, es desarrollada en el primer apartado de este capítulo. Le sigue la presentación de su “contexto intelectual”, puntualmente de la influencia de Aristóteles recibida de su educación jesuítica (que lo llevará a pensar al yo como substancia), y de la confrontación de Descartes con respecto a un

cierto escepticismo radical de su época, utilizando para esa confrontación el arma no menos escéptica de la duda. Por último, en el tercer apartado del capítulo, destacamos una forma de dualismo entre la acción y el juicio, el cual surge en la filosofía cartesiana, toda vez que el filósofo se permite ejercer la duda universal en el ámbito de la teoría, sin estar disponible para él la duda en el ámbito práctico. La “moral provisional” y su conclusión, la reafirmación del camino del filósofo, serán las respuestas cartesianas ante este problema práctico.

1. El contexto histórico de la obra de Descartes

1.1. El refugio de la conciencia

Descartes nace en Francia en 1596 y muere en Suecia en 1650. Entre los siglos XVI y XVII Francia fue el epicentro de una serie de tensiones sociales y religiosas que producirán, no sin grandes costos, una relativa pacificación hacia fines del siglo XVI; una pacificación que será a su vez el mayor sostén del nuevo Estado que aparece en Europa por entonces, el Estado “absolutista” (*cf.* Anderson, 1974). Las denominadas “guerras de religión”, en las cuales se enfrentaron protestantes y católicos, fueron superadas en Francia por medio de la promulgación del “Edicto de Nantes”,⁴ de 1598, firmado por el rey Enrique IV. Este edicto daba fin a la guerra civil por motivos religiosos y les reconocía a todos los ciudadanos franceses –incluidos los protestantes o “hugonotes”– la “libertad de conciencia”, la facultad de ejercer libremente su pensamiento en materia religiosa. Si bien el poder del Estado se volvía cada vez mayor y se concentraba más y más en la figura del monarca, éste último cedía un espacio a los súbditos para que ejercieran su libertad de alguna manera. Claro que esta libertad era una libertad de pensamiento y restringida a la esfera privada. El monarca era soberano en el espacio público; el ciudadano, en el espacio privado. Como explica Reinhart Koselleck:⁵

4 Disponible en: http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12.

5 Cabe aclarar que la siguiente cita de Koselleck refiere directamente al contexto histórico de la obra de Thomas Hobbes (1588-1679), no de Descartes. No obstante,

Mientras [el hombre] cumpla, como súbdito, con sus deberes de obediencia, el soberano se desinteresará de su vida privada. Aquí radica, como se mostrará más adelante, el punto de arranque específico de la Ilustración. Esta viene a llenar aquella laguna dejada en blanco por el Estado absolutista para poner fin a la guerra civil. La necesidad de implantar una paz duradera impulsa al Estado a otorgar al individuo un ámbito interior que menoscaba tan poco la decisión del soberano que, por el contrario, se torna intangible para ésta. El hecho de que el ámbito interior haya de ser políticamente indiferente resulta constitutivo para el Estado si éste quiere conservar su forma política. [...] El Estado creó un orden nuevo, pero luego –de modo auténticamente histórico– convirtiéndose en víctima de este mismo orden (1965:69).

La despolitización de la esfera privada y la concomitante “privatización” de las disputas religiosas fueron condiciones necesarias para el establecimiento de una paz duradera que, de no haberse dado, hubiera hecho imposible la consolidación del nuevo Estado. Sin embargo, esa (en apariencia) inofensiva libertad de conciencia fue el germen de la Ilustración que veremos recién en todo su desarrollo en el siglo posterior y que en gran medida propició, desde la crítica, la disolución del antiguo régimen absolutista y la institución del Estado republicano moderno.

Como veremos, uno de los máximos exponentes intelectuales de la Ilustración fue Immanuel Kant. Descartes al comienzo del proceso de Ilustración (o de la Modernidad), y Kant en su apogeo, se convierten en extremos de una relación siempre conflictiva entre el pensamiento libre y el espacio público. Tanto Descartes como Kant produjeron su obra en contextos desfavorables para el pensamiento libre. Descartes tuvo que abrirse paso entre modestas libertades de

consideramos válida la cita para comprender la filosofía cartesiana porque Hobbes y Descartes fueron contemporáneos, e incluso discutieron sobre cuestiones de filosofía. Véase: “Terceras Objeciones hechas por un célebre filósofo inglés, con las respuestas del autor” en: Descartes, 1977: 139 y ss. Por supuesto que las respuestas que cada uno dio en sus obras a los problemas comunes de su época son diferentes, no sólo porque partían de principios distintos, sino también porque sus tradiciones intelectuales y políticas (la inglesa y la francesa) eran divergentes.

conciencia y grandes amenazas para la ciencia.⁶ Kant, por su parte, tuvo que lidiar con el despotismo ilustrado que, si bien dejaba espacio para el libre razonamiento, demandaba a la vez una obediencia estricta. Pero los diferencia el modo según el cual sus obras se relacionan con el espacio público: si para Descartes la conciencia es una suerte de garantía para el libre pensamiento y el ámbito privado, un refugio; para Kant, por el contrario, el razonamiento libre se ejerce específicamente en la esfera pública, en calidad de “docto”, “maestro” o especialista, pero no en la esfera privada que, para él, contiene las instituciones educativas, gubernamentales, religiosas, etc. en las que actuamos en calidad de “funcionarios”.

1.2. Entre la radicalidad y el pacifismo: el método

Es probable que la vinculación de Descartes con la filosofía de la Ilustración que realizamos en el apartado anterior deje la impresión de que este filósofo era un pensador revolucionario en sentido literal. A ello se suma el hecho que se subraya con asiduidad de la condición “revolucionaria”, “radical” e incluso “beligerante” del pensamiento de Descartes (por cierto, profundizando así las sugerencias que en tal sentido ofrece el propio filósofo en alguno de sus textos). Sin embargo, el perfil filosófico de este pensador es por demás complejo. En él convive la radicalidad del pensamiento con cierto “pacifismo” intelectual. En la breve y lúcida semblanza intelectual que ha realizado Sloterdijk⁷ sobre Descartes es rescatada una dimensión singular de su producción. Sloterdijk matiza la caracterización habitual del filósofo francés como revolucionario señalando lo siguiente:

6 Recordemos que Galileo había sido condenado en 1633 por la Iglesia Católica y que Descartes sufrió la censura eclesiástica de varias de sus obras, catalogadas en el *Index* de los libros prohibidos.

7 Peter Sloterdijk (1948-) es un filósofo alemán contemporáneo, autor, entre otros, de *Crítica de la razón cínica* (Madrid, Siruela, 2003), *Esferas* (Madrid, Siruela, 2003/2004), *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger* (Madrid, Akal, 2011) y *Temperamentos filosóficos* (v. Bibliografía), obra este última a la que estamos aludiendo en nuestro texto.

No existe acaso en la historia del pensamiento otro autor en el que la palabra «método» esté cargada de tantas *promesas* como en Descartes. En los sonidos armónicos de este nuevo pensamiento de precisión resuenan, claramente perceptibles, las *vibraciones pacifistas*; está a favor de la seguridad en uno mismo y de la solidaridad, de la generosidad y del espíritu emprendedor del individuo (2011: 51; subrayados nuestros).

El camino (μετ-οδός [léase: *met-odos*]) promete un nuevo fundamento, cierto e indubitable, y es verdad que en esa novedad el método puede postularse como “revolucionario”. Pero, frente a la tradición vigente, Descartes “combate” con talante pacifista. Ante las posiciones dogmatizadas, anquilosadas y arrogantes, especialmente provenientes de la fe y de los catedráticos de la universidad, el filósofo procede con la tranquilidad que brinda el hecho de haber encontrado un camino seguro hacia la verdad. Y contra lo que el propio Descartes da a entender por su enunciación autorreferencial (por ejemplo, en el mismísimo *Discurso*),⁸ su método es, además de pacífico, fundamentalmente democrático: cualquier ser dotado de razón o buen sentido (“la cosa mejor repartida del mundo”), y dispuesto a desprenderse del criterio de autoridad, puede acceder a lo que los espíritus más brillantes alcanzan.⁹ De este modo, creemos, también se hace lugar a la pacificación y democratización del mundo: éste ya no contiene, en principio, misterios o regiones inaccesibles, pues –al menos tendencialmente– está por completo al alcance de quien se ubica en él como investigador dotado de razón (*cf.* Caimi, 2009: XI).

En relación al modo de acceder a la verdad, el método cartesiano forma parte de una filosofía del presente que hace lugar a auténticos hallazgos y revisiones de los resultados. Habiendo abierto el campo en que se aplica, el método no es –como el silogismo– el redescubri-

8 “Así, no es mi propósito enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino sólo hacer ver de qué manera he tratado de conducir la mía” (Descartes, 1980a: 137).

9 Recuérdese el programa cartesiano anunciado en el subtítulo del *Discurso del método*, a saber: *Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, solidario de la obra póstuma *Reglas para la dirección del espíritu* (Descartes, 1959. Edición latina: Descartes, 1908).

miento de lo que ya se sabía, ni la mera demostración de ello. Volvamos al significado literal del término: el método es ante todo una *vía* (*odos*) de acceso, un recorrido que se hace *según* (*met*) dicho camino. Ya esto indica lo que se quiere evitar por todos los medios: la precipitación o el atajo, y la prevención o el quietismo. Es desde el presente de quien cumple los preceptos, y en tanto los cumple, que la verdad puede ser encontrada.

Sin embargo, a pesar de lo que destacamos antes, por un momento Sloterdijk hace de nuestro filósofo un “revolucionario”: esto ocurre cuando afirma que “el fenómeno histórico-teórico de Descartes señala una *radical reforma* monetaria de la razón. En una época de una inflación galopante del discurso –desatado por desenfrenados mecanismos alegóricos y por excrecencias de los juegos de palabras de los teólogos–, Descartes creó un nuevo criterio de valor para los discursos sensatos, cimentados en el patrón oro de la *evidencia*” (Sloterdijk, 2011:52; subrayados nuestros). Si lo que en los párrafos anteriores señalamos es correcto, tendremos que oír en lo que acabamos de citar un “radicalismo pacífico”, equivalente a un decidido y arriesgado abandono de las comprobaciones y las demostraciones tradicionales, al uso, en favor de lo que la propia razón es capaz por sí misma. También sobresale en lo dicho otro aspecto significativo, podríamos decir, de tipo “económico”: los preceptos a seguir como investigador de la verdad no son infinitos; ni siquiera muchos: apenas cuatro, que están interconectados y que son interdependientes (en el sentido de que uno continúa a otro, o es la condición de posibilidad de otro, y, al mismo tiempo, si se descuida tal o cual se echan a perder todos los demás).¹

Eso a lo que resulta metódicamente posible acceder es *lo evidente*, o sea, incluir en el propio juicio sólo aquello que se presenta de modo claro y distinto. Evidencia es, justamente, claridad y distinción. La “radicalidad” cartesiana consiste en haber indicado que la evidencia

1 A modo de ejemplo: decimos que hay interconexión en el sentido de que para cumplir con una síntesis (reunión, composición) es preciso que antes se haya realizado un análisis (división, separación); decimos que hay interdependencia porque, como muestra palmariamente el precepto que exige revisiones profundas, sin éstas queda estéril todo lo realizado anteriormente.

es tanto una posibilidad como una tarea a realizar por medio de un arma que, si bien empleamos de modo diverso, todos poseemos (la razón o buen sentido). Así interpretamos la idea –también planteada por Sloterdijk en el mismo lugar– de que Descartes simboliza el triunfo de los ingenieros sobre los teólogos.

2. Contexto intelectual de la obra de Descartes

2.1. El *ego* cartesiano y la influencia de Aristóteles: el sujeto como cosa

Rápidamente apuntaremos, siguiendo a Gadamer, en qué puede consistir una de las mayores peculiaridades introducidas por la filosofía de Descartes en relación al *sujeto*. Citaremos un pasaje que, aunque extenso, es claro al respecto. Para enriquecer esta lectura es preciso recordar lo que ya se apuntara en la segunda parte del capítulo “Orígenes y problemas de la filosofía” (sección subtitulada: “Aristóteles: la substancia y el poder”). Gadamer² dice:

Aquello que imprimió su sello a la palabra “subiectum” y al concepto de subjetividad, y que a todos nos parece natural, fue que “sujeto” quiere decir algo así como *referencia a sí mismo, reflexividad, yo. A la palabra griega a partir de la cual fue traducido, “hypokeimenon”, no se le nota nada de esto*. Esta palabra significa “eso que se encuentra por debajo”. Con este significado aparece en la física y metafísica aristotélica, ofreciendo en estos contextos una vasta poshistoria latina como “substantia” o “subiectum”. Ambas palabras son traducciones latinas de “hypokeimenon”, que es eso y que se refiere a eso que resiste invariable el cambio en toda transformación. Aristóteles introduce este concepto pensando en la naturaleza [...]. Consecuentemente, hay que preguntarse cómo a partir de esta orientación fundamental el concepto moderno de sujeto y de subjetividad pudo orientarse hacia lo que ahora le es propio.

2 Hans-Georg Gadamer (1900-2002) es un filósofo alemán reconocido especialmente por una renovación de la filosofía hermenéutica contemporánea, tarea inspirada en la tradición socrático-platónica y en Martin Heidegger (1898-1976). Sobresale como obra destacada a este respecto *Verdad y método* (Gadamer, 2003).

La respuesta está clara. Se produjo a través de la definición cartesiana del “cogito me cogitare” [pienso mis pensamientos (y, al pensarlos, me pienso)]... A ella se le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras, resistente a todas las dudas... mientras piense, piense lo que piense. Es, como quien dice, la sustancia de todas nuestras representaciones. A partir de aquí se desarrolló el concepto de subjetividad. Fue Kant el que entronizó después definitivamente la palabra y el concepto desde el momento en que situó la función de la subjetividad en la síntesis trascendental de la apercepción, que debe poder acompañar todas nuestras representaciones, a las cuales aquella confiere unidad. De la misma manera en que en la naturaleza los estados o procesos de cambio tienen lugar sobre lo que permanece invariable, así también el cambio de las representaciones descansa sobre el hecho de que pertenecen a un *yo permanente*. Este es el marco histórico-conceptual dentro del que se produjo el *paso de la sustancia hacia el sujeto*.

Con ello, la estructura de la *reflexividad* pasa a constituir el núcleo central de la filosofía. Por lo que se refiere a la formación de la palabra, reflexión y reflexividad se deriva de la expresión latina “reflexio”, término bien conocido en el ámbito de la óptica y de la reflexión especular (Gadamer, 1998: 12-13; subrayados nuestros).

Las meditaciones de Descartes contienen sigilosos desplazamientos desde la pregunta *quién es* (el que duda) a la cuestión sobre *qué es* (el que duda). El sigilo quiere decir que se trata de algo no avisado, no explícito. Lo primero –*quién es*– resulta claro: es el *ego* (yo). Ahora bien, cuando Descartes pasa a caracterizarlo privilegia esta determinación: “una sustancia cuya esencia íntegra o naturaleza sólo consiste en pensar” (*une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*) (Descartes, 1980a: 160. Texto original: Descartes, 1902: 33). Esta caracterización ya no es un “quién”, sino el *qué* de aquel *ego*. De tal modo otorga al *ego* la permanencia señalada por Gadamer. Con ello a partir de Descartes la sustancia “se vuelve” humana, pues Aristóteles refería el término meta-físico *hypokeimenon* a la física, es

decir, a la naturaleza. Correspondientemente, con Descartes el yo se convierte en una substancia o cosa (o sea, se cosifica).³

La particularidad que Descartes adjudica a esta cosa o sustancia es la reflexividad, algo que sólo puede tener el *ego*. Sólo un yo está en condiciones de establecer una relación consigo mismo (y hasta podría decirse: si algo establece una relación consigo mismo, entonces ese algo es un yo). Pero ese yo, en tanto cosa o substancia, queda impregnado inevitablemente de los caracteres que Aristóteles daba al *hypokeimenon*. Entre ellos, dos son sobre todo relevantes para ser postulados de un *ego*: su independencia y su separación. La autonomía que así se adjudica al *ego* tiene un alto costo: la escisión de cada *ego* respecto del otro (*alter*) *ego*. El resultado del camino introspectivo y reflexivo (por el que me cercioro de que mientras dudo pienso, y de que si pienso entonces existo) es el camino *propio*, de cada *ego*. Ya la claridad y la distinción (notas constitutivas de la evidencia) arrastran el lastre de tener que dar cuenta cómo, una vez alcanzadas, ellas pueden ser comunicadas y compartidas. La caracterización del *ego* como substancia en Descartes remite, en definitiva, de doble manera hacia atrás: por una parte –y como señalamos– a la filosofía aristotélica, y por otra parte hacia la cuestión de Dios.⁴

Recuérdese: de un modo rotundo, la *filosofía primera* aristotélica dice que la *sustancia* es “lo que puede subsistir por sí o separadamente

3 La apelación al modo de pensar de Aristóteles puede ser explicada por más de una causa. Entre estas, señalamos una de orden biográfico-formativo. En tiempos de Descartes –y aún antes–, la filosofía de Aristóteles era *el* pensamiento de referencia de cualquier estudio formalizado (escuelas y universidades). Descartes ingresó a la edad de diez años al colegio de La Flèche (Francia): “La filosofía que se enseñaba en La Flèche, como en las demás instituciones jesuíticas se basaba en Aristóteles y en Santo Tomás. El curso de filosofía que siguió Descartes duraba tres años y comprendía lógica, física, metafísica y matemática. En el primer año se estudiaban los escritos de lógica de Aristóteles... En el segundo año se estudiaba física y matemática...; en tercer año la *Metafísica* de Aristóteles [...]. Durante sus estudios en La Flèche y aun posteriormente, Descartes no conoció los escritos de los filósofos contemporáneos. De ahí la escasa referencia a sus coetáneos y a los predecesores inmediatos” (Fronidizi, 1991: pp. 7-8).

4 Por cierto, Dios en Descartes ya no es un mero objeto de fe sino una *idea*. Aun así, y precisamente por ello, hay que evaluar en qué lugar es colocada dicha idea en el conjunto de la argumentación filosófica cartesiana.

del resto” (y éste es uno de los motivos por lo que ella es *sujeto* último de toda predicación). La *filosofía primera* cartesiana⁵ coloca en ese horizonte conceptual un ente particular: el *ego* o sujeto substancial, por lo que el problema del solipsismo (*solus*=solo; *ipse*=yo) resulta inevitable.

Lo que hace un momento llamamos remisión “hacia atrás” no es un juicio de valor. Sólo nos interesa destacar con esa expresión el hecho de que al volver a Aristóteles (o, al menos, al utilizar la filosofía aristotélica tal como llegó disponible a su presente) para pensar al hombre, Descartes privilegió la metafísica de aquél. Sin embargo –esto ya lo sabemos– cuando Aristóteles reflexionó sobre el ser del hombre lo hizo desde “filosofías segundas”, como la ética y la política, es decir, de acuerdo a ciencias prácticas que destacaban la naturaleza comunitaria y lingüística del hombre, es decir, su inclusión *ya siempre* en un medio colectivo.

Como veremos a lo largo de este libro, la concepción cartesiana de un sujeto substancial será una referencia constante, explícita e implícita. La filosofía moderna, haya o no comenzado con Descartes, encuentra en él un marco interpretativo a partir del cual y contra el cual posicionarse. En nuestro recorrido subsiguiente (desde Kant y Hegel hasta Foucault, pasando por Marx, Nietzsche y Heidegger) veremos disputar el sentido de lo que sea el sujeto ante la comprensión heredada que lo concibe como *substantia cogitans*.

2.2. La duda como método: respuesta a los escépticos

Uno de los rasgos más característicos de la filosofía cartesiana es el lugar destacado que le confiere a la duda. *La duda misma es el método*, el procedimiento por el cual llegamos a lo indudable o evidente, y por

⁵ Fundamentalmente expuesta en las *Meditaciones metafísicas*, cuyo título completo es: *Meditaciones sobre filosofía primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre* (Descartes, 1980b. Primera edición de 1641, en latín: Descartes, 1904a. Primera edición en francés, de 1647: Descartes, 1904b), y en *Los principios de la filosofía* (Descartes, 2002. Primera edición de 1644, en latín: Descartes, 1905. Primera edición en francés, de 1647: Descartes, 1904c).

ello se habla de “duda metódica” cuando se quiere explicar el rol que ella desempeña en la argumentación cartesiana. Dudando llegamos a la verdad. Esto es especialmente novedoso en la historia de la filosofía, pues tradicionalmente las posiciones se distinguían entre aquellos que creían posible acceder a un conocimiento verdadero e irrefutable (luego denominados “dogmáticos”), y aquellos que, por el contrario, o bien dudaban (“suspendían el juicio”, no podían determinar con seguridad la verdad o la falsedad de una proposición), o bien negaban el conocimiento e incluso la realidad misma (los “escépticos”). La novedad cartesiana radica en la forma de su argumentación: la duda escéptica es el camino para el conocimiento verdadero e indudable de los “dogmáticos”. La duda no es más enemiga de la verdad, sino su principal aliada.

Frente al dogmatismo escolástico que tenía su sede en la mayoría de las universidades dependientes de la Iglesia Católica, un dogmatismo exacerbado por la sumisión de la razón a la fe y de la filosofía a la teología, Descartes se comportó, en la medida de sus posibilidades, como un verdadero racionalista en el sentido más contestatario de la palabra. La razón, no la fe, era el instrumento principal para conocer lo verdadero. Esto no significaba menoscabar la fe, sino, por el contrario, poder alcanzar las verdades de la teología (que Dios existe, que el alma es inmortal, etc.) *a través* de la razón y no *contra* ella.⁶ A su vez frente al escepticismo, en el otro extremo del espectro, Descartes entiende que esa misma razón nos permite acceder a conocimientos indubitables, evidentes. Es probablemente contra esta corriente de pensamiento, puntualmente contra el escepticismo “libertino”, ateo, muy en boga en Francia en la época de Descartes,⁷ que este filósofo

6 Como veremos en el trabajo “El proyecto crítico y moral kantiano” es esta pretensión racionalista la que Kant cuestiona en la *Crítica de la razón pura*. En la época de Kant, la filosofía cartesiana había llegado a ser la corriente hegemónica en la Europa continental y, a través de las escuelas de Leibniz y Wolff había adquirido la forma de un nuevo dogmatismo metafísico.

7 Es probable que Descartes tuviera en mente la obra de uno de los principales exponentes del escepticismo libertino o “libertinismo erudito”, a saber, François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) (*cf.* Bahr, 2010). En el resto del apartado seguimos esta interpretación sugerida por Fernando Bahr en el artículo citado.

diseñó su principal estrategia argumental: la duda metódica, universal (porque debe aplicarse a todo pretendido conocimiento) e “hiperbólica” o exagerada (porque debemos dudar incluso de aquellos conocimientos que no nos provocan dudas espontáneamente, y que incluso no creemos que puedan ser dudosos en ningún contexto).

El método cartesiano parece haber sido hecho con la finalidad de desarticular incluso al escéptico más extremo, porque obliga a éste a dudar, no a tomar como válido un conocimiento cualquiera (cosa que un escéptico radical no haría), y porque incluso lo lleva a reconocer que no duda exactamente de *todo*, ya que de él mismo, de su propia existencia, no duda (ni puede dudar con sentido). Descartes combate al escéptico con sus propias armas, las de la duda. Incluso radicaliza el dudar, pues lo lleva más lejos de lo que cualquier escéptico había hecho hasta entonces: duda incluso de sí mismo, de *quien* duda. Por esta vía llega Descartes a su primera verdad o al primer principio de su filosofía: pienso, luego existo. Nuestra propia existencia se evidencia cuando pensamos, incluso cuando dudamos, pues la duda es una forma de ejercer el pensamiento. Si dudamos, hay “algo”, una cosa, que está dudando. De este modo, al radicalizar el método escéptico de la duda, Descartes acaba refutando al escepticismo. Y lo hace de un modo tal que ni el escéptico más extremo lo puede refutar. Porque incluso el acto de refutar supone un “algo” existente que refuta. Si quiere refutar a Descartes, el escéptico primero debe reconocer que él mismo existe, y en ese reconocimiento se encuentra la primera evidencia que Descartes quería probar: “yo existo”.⁸

3. El dualismo de la acción y el juicio

Mientras Descartes lleva adelante su método para alcanzar la verdad, es decir, mientras se permite poner en duda todo lo que creía cono-

8 Véase también por este mismo razonamiento el hecho de que la duda es *metódica*. En su punto extremo, (exagerado, “hiperbólico”), por el camino de la duda se llega a una relativización de nuestra existencia; pero en esto se esconde, paradójicamente, lo que ya no es relativizable: que, en tanto que dudo pienso, y si pienso existo. Es necesario –“al menos una vez en la vida”, dice Descartes– hacer la experiencia de un cuestionamiento profundo de lo que consideramos menos dudoso y controvertido.

cer (tanto el saber de los sentidos como el saber racional), él, como individuo, sigue actuando; tiene una vida práctica. El filósofo puede poner en duda todo; puede “suspender el juicio” con respecto a cualquier conocimiento teórico. Pero nadie puede suspender la acción, pues mientras existe, actúa. Dejar de actuar, incluso, es una decisión práctica. Por ejemplo, dejar de estudiar o dejar de vivir en un país determinado. En verdad no dejamos de actuar en esos casos, sino que cambiamos un curso de acción por otro: decidimos dejar de estudiar y en adelante ocupamos el tiempo antes dedicado al estudio haciendo otras tareas; decidimos dejar de vivir en un país y comenzamos a vivir en otro, etc. Actuamos siempre y decidimos siempre, incluso cuando preferiríamos no actuar o no decidir. Ese es el caso de Descartes en la etapa inicial de su camino filosófico. Aún no ha llegado a ninguna verdad indubitable pero sin embargo debe seguir actuando. Si por él fuera, no actuaría, porque no conoce con total seguridad lo verdadero y, por tanto, tampoco conoce lo correcto. Pero la inacción no es una opción. *Tiene que actuar* y sin embargo no sabe todavía *cómo* actuar. La “moral provisional” es la respuesta para este problema práctico: ¿cómo actuar de la mejor manera posible cuando no podemos evitar actuar y cuando no sabemos todavía qué es lo correcto? A este respecto, Descartes sostiene:

[...] como antes de comenzar a reconstruir la casa en que se vive no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos o ejercitarse a sí mismo en la arquitectura y, además, haber trazado cuidadosamente el proyecto, sino que también es necesario haberse provisto de alguna otra donde se pueda *estar alojado cómodamente mientras se trabaja*, así, *con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios* y de no dejar de vivir de allí en adelante lo más felizmente que pudiera, me formé una *moral provisional* que sólo consistía en tres o cuatro máximas [...] (Descartes, 1980a: 152; subrayados nuestros).

Acción y juicio se muestran como esferas escindidas del hombre: las largas y esforzadas meditaciones en torno a la correcta dirección de nuestro espíritu competen, según se ve, a la conducción de la vida teórica. Pero a Descartes no se le escapa que, entretanto hallamos los resultados de nuestra reflexión cognitiva, somos asimismo *seres*

prácticos que deben desenvolverse y resolverse. Creemos que en ese “asimismo” se puede verificar un cierto “dualismo”.⁹ Cuando de actuar se trata, Descartes es explícito sobre lo que –al menos provisionalmente– hay que hacer. Esas máximas, consideradas *in abstracto*, traen consigo: conservadurismo (sobre todo en la primera respecto de las leyes, las costumbres y la religión del país en que se vive); probabilismo (especialmente destacada en la segunda, como criterio de orientación antes opiniones disputadas); y fatalismo (subrayada en la tercera, donde se sugiere cambiar los propios deseos antes que la fortuna o el destino). De acuerdo a esta triple consideración podría sostenerse que Descartes desanda el camino de la novedad científica y de la propia modernidad que parecía surgir en sus consideraciones sobre el “punto arquimédico” de la filosofía.

Pero las cosas no son tan simples. Descartes agrega una “conclusión” que resulta de tales máximas y que consiste en la *autoafirmación del camino del filósofo*. En efecto, luego de haber inspeccionado todas las actividades posibles a los que se dedican los hombres, elige “continuar en la misma en que estaba, es decir, dedicar toda mi vida al cultivo de mi razón y progresar todo cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que me había prescrito” (*ibid.*: 155-156). Esto tiene una doble consecuencia. En principio, de ese modo parece que llegan a compatibilizarse la acción (*praxis*) y el juicio (*theoria*), quienes antes se mostraban como ámbitos separados. No obstante –es lo segundo que queremos señalar– la misma compatibilización vuelve a remitir al problema del solipsismo, en el sentido de que la vida práctica –en la que las leyes, las costumbres, las opiniones, etc., no dejan estar solo al *ego*– se ajusta a máximas *provisionales*,¹⁰

9 Subrayamos: se trata de una interpretación (la que, por cierto, tratamos de plantear mediante argumentos). Descartes no dice en ningún lugar que sea “dualista”. Que, a pesar de esto, se pueda sostener que lo es supone una cierta forma de leer el material, que pretende no limitarse ni al resumen ni a la repetición del mismo.

10 La postura cartesiana es un representante singular de lo que Maliandi (2004) llama “paradigma de la provisionalidad” en la aplicación de normas. El filósofo argentino aclara: “este paradigma [...] se opone al rigorismo [al que nos referiremos luego al considerar algunos aspectos de la ética de Kant], ya que enfatiza la flexibilidad del principio. Aquí se parte de la fundamentación de un principio (o varios), pero se lo maleabiliza en cuanto a sus posibilidades (y particularmente en cuanto a

es decir, a las que se sigue *mientras* se trabaja de acuerdo al método que orienta el juicio de la propia razón. Para decir esto de otro modo: lo que Descartes llama “la ciencia que se encuentra en el gran libro del mundo” culmina subordinándose, al parecer, a “la ciencia que se encuentra en mí”.

Volvamos por un instante a lo que destacaba Gadamer en relación de Descartes: el sujeto comporta reflexividad, referencia a sí mismo, relación conciente; el sujeto es todo esto al ser un yo. A nosotros puede resultarnos muy conocido todo esto, y hasta trivial. Sin embargo, estamos localizando un punto de inflexión en el pensamiento filosófico que puede servir para enriquecer una genealogía o una historia del concepto *yo* tal como lo ha concebido y lo concibe la psicología.

Reflexividad, mismidad y conciencia son, como se sigue de lo que pudimos plantear, productos de la razón. Sin ella no hay retorno o vuelta hacia sí, por lo que debe decirse que sin ella no hay yo. La de-mostración racional es un requisito para adoptar un determinado conocimiento como verdadero. No podemos decirles a Uds.: “estamos muy ciertos de que existimos porque en estos momentos sentimos que ello es así”. Nuestra certeza no se funda en el sentimiento, sino en nuestra re-presentación clara y distinta.

Como veremos inmediatamente, no faltaron críticas al planteo cartesiano. Algunas de ellas fueron, además de contemporáneas, muy agudas. En casos, lo que se cuestionaba no era uno u otro principio más o menos marginal del edificio filosófico de Descartes, sino que se atacaba al conjunto de éste. Tendremos ocasión de repasar una de esas críticas encendidas y lúcidas de la mano de David Hume. Nos referimos concretamente a la crítica que Hume desde un empirismo coherente hará a la idea del yo como algo idéntico y permanente. Es importante tomar conocimiento de esta recepción, pues, además de ser valiosa en sí misma, contribuye a aclarar mejor –por contraste– las posiciones de ambos filósofos.

su obligatoriedad) de aplicación. El ejemplo clásico está en la ‘moral provisional’ cartesiana, que establece algunas normas básicas que han de aplicarse transitoriamente, mientras se busca una evidencia en el plano metafísico (entendiéndose que luego, cuando se dispusiera de esa evidencia, podrían dejar de aplicarse)” (*ibid.*: 181-182).

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1994). *Historia de la filosofía*, vol. 2 (“La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII”). Barcelona, Hora,
- ANDERSON, P. (1974). *Lineages of the Absolutist State*. London, NLB. Versión en español: ANDERSON, P. *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI, 15ª. edición, 1998.
- BAHR, F. (2010). “Los escépticos modernos y la génesis del *cogito* cartesiano”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 36(1) (Otoño 2010), pp. 59-85.
- CAIMI, M. (2009). “Introducción. Noticia sobre la filosofía de Descartes”, en: Descartes, R., *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue, pp. VII-CXLII.
- DESCARTES, R. (1902). *Discourse de la Méthode & Essais*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VI. Paris : Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904a). *Meditationes de Prima Philosophia*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VII. Paris : Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904b). *Meditations Metaphysiques*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. IX. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904c). *Les Principes de la Philosophie*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. IX. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1905). *Principia Philosophiæ*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VIII. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1908). *Regulæ ad directionem ingenii*, en: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. X. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1959). *Reglas para la dirección del espíritu*, en: Id. *Dos opúsculos*. México: UNAM.
- DESCARTES, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- DESCARTES, R. (1980a). *Discurso del método*, en: DESCARTES, R. *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Charcas, 2da. edición.

- DESCARTES, R. (1980b). *Meditaciones Metafísicas*, en: DESCARTES, R., *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Charcas, 2da. edición.
- DESCARTES, R. (2002). *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintas. Barcelona: Pérez Galdós.
- FRONDIZI, R. (1991). *Descartes*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- GADAMER, H.-G. (1998). “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en: Id. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, pp. 11-25.
- GADAMER, H.-G. (2003). *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 10ª edición. Original: 1960.
- KOSELLECK, R. (1965). *Crítica y crisis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega. Madrid: Rialp.
- MALIANDI, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 3ª edición corregida y aumentada.
- SLOTERDIJK, P. (2011). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Madrid: Siruela.

CAPÍTULO 5

Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del *yo*?

Sonia López Hana

1. El problema del *yo* y algunas precisiones metodológicas

A mí me parece que de acuerdo con tu propia manera de pensar y como consecuencia de tus propios principios debería seguirse que tú eres solo un sistema de ideas flotantes, sin ninguna substancia que las soporte (Berkeley, 1985: 56).

En el tercero de sus *Diálogos entre Hilas y Filonús*, Berkeley pone en boca de Hilas las palabras que destacamos en el epígrafe. Y esta parece ser la misma conclusión a la que arriba David Hume (1711-1776) luego de su intenso análisis de la identidad personal. Le pedimos disculpas al lector por adelantarnos al final; pero aquí, como tal vez también en el cine o en la literatura, lo que importa es el camino y no el destino. Más adelante desarrollaremos cómo es que Hume llega a tal sentencia sobre el *yo*. Ahora y para situar en contexto el asunto sería bueno que respondamos a las siguientes cuestiones: ¿con quién dialoga Hume?, ¿quiénes son los interlocutores presentes en sus discusiones? Continuar leyendo el diálogo de Berkeley nos acerca a una respuesta. Y es que Filonús, o mejor, el propio Berkeley, ante la afirmación de Hilas, no puede ser más tajante:

¿Cuántas veces tengo que repetirte que conozco o soy consciente de mi propio ser; y que yo mismo no soy mis ideas sino algo más, un principio pensante y activo que percibe, conoce, quiere y actúa sobre las ideas? Se que yo, uno y el mismo yo, percibe los colores y los sonidos; que un color no puede percibir un sonido, ni un sonido

un color; que, por lo tanto, soy un principio individual, distinto del color y del sonido, y, por la misma razón, de todas las demás cosas sensibles e ideas inertes (*loc. cit.*).

Así, en lo que parece una respuesta directa a Berkeley, Hume dejará en claro que no está dispuesto a admitir excepciones en su análisis de la idea de *substancia*, aunque del propio *yo* se trate:

En lo que a mi respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mi mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mi mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mi mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo [...]. Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que yo no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio. Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez, inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento (Hume, 1984: 399-400).

Tal lo planteado en el trabajo sobre Aristóteles incluido en esta compilación, fue el Estagirita quien estableció que la *substancia* (o *hypokeimenon*) es aquello que puede existir por sí mismo y es soporte de la existencia de las propiedades, el fundamento de las mismas; aquello que no necesita ninguna otra cosa para ser, a diferencia de los accidentes que son siempre en otro. Sin embargo, mientras Aristóteles con su concepto de *substancia* aludía a la naturaleza, fue Descartes quien asignó dichas propiedades a cierta *substancia* específica: la humana. La *substancia* constante de todas nuestras percepciones. Así, el *hypokeimenon* pasó a ser el sujeto, se volvió humano, conservando sin

embargo los atributos de aquélla: independencia y separación.¹¹ La discusión sobre la identidad personal o substancia humana en Hume será un caso de la discusión más general sobre la substancia; sobre la idea de un algo que pueda existir independientemente y separado de un otro. Discusión que tuvo como principales protagonistas a los exponentes del racionalismo en la filosofía, pero no exclusivamente. Sus interlocutores iban a ser todos aquellos pensadores que postulaban ideas que resistieran su corroboración en la experiencia. A ellos, Hume solía llamarles, con cierta displicencia, metafísicos.

No es que para Hume no se encuentren cosas que tengan la capacidad de existir por sí mismas y de manera independiente, pero, si dichos atributos existen, no pueden adherirse de ningún modo a postulados de la razón sin sustento empírico; por el contrario, serán las mismas cualidades sensibles las que cumplan esa función.

Nos resulta imposible no considerar colores, sonidos, sabores, figuras y otras propiedades de los cuerpos sino como existencias que no pueden existir por separado, y que necesitan de un sujeto de inhesión que les sirva de base y sostén. En efecto, como nunca hemos descubierto una de estas cualidades sensibles sin vernos también obligados [...] a fingir una substancia existente, [...] el mismo hábito nos determina a inferir aquí una dependencia por parte de toda cualidad con respecto a una substancia desconocida. [...] Como toda cualidad es una cosa distinta a otra, puede concebirse existente por separado, y puede existir por separado no sólo con respecto a cualquier otra cualidad, sino con respecto a esta ininteligible quimera que es una substancia (*ibid.*: 362-363).

Nuestro *yo*, nuestra mente, concebida como una substancia particular, no entenderá de excepciones. Esa idea del *yo* como sustrato último de todas nuestras cualidades será para Hume una idea vacía, una quimera. Presumimos que las cualidades que observamos, por ejemplo en un durazno, pertenecen a una cosa, el soporte de las mismas y distinta de ellas. Lo mismo presumimos de nosotros: pensamos, conocemos, dudamos; estamos tristes o felices, tenemos el rostro ovalado

11 Véase la segunda parte del capítulo “Orígenes y problemas de la filosofía” (G. Salerno).

o el cabello lacio, y todas esas cualidades son remitidas a una unidad funcional invariable a la que denominamos *yo*. Nuestra experiencia nos habla de propiedades o accidentes de las cosas y acaso, desde el punto de vista del lenguaje sea extraño decir, con Hume, que esa cosa a la que remitimos las propiedades es una idea vacía, pues ¿una propiedad no es siempre una propiedad de algo? ¿Acaso no es así como usamos nuestras palabras? Hume podría contestar a las preguntas con esta otra: ¿deberíamos permitir que las peticiones de nuestro uso del lenguaje condicionen nuestra concepción de realidad, de lo que de verdad podemos estar seguros de conocer?

Bajo esta óptica, Hume propone el siguiente criterio del orden del lenguaje, un criterio de significación para nuestras palabras:

[...] si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto servirá para confirmar nuestra sospecha (Hume, 1988: 37).

Más adelante explicaremos con algún detalle los principios centrales del empirismo humeano, aquí quizá baste con decir que las impresiones sensibles son el resultado de nuestro contacto con la experiencia. Aquella información del entorno directo que recibimos a través de los sentidos: colores, formas, texturas, etc. De este modo, y siguiendo el párrafo citado, podemos afirmar que Hume sitúa a la experiencia como el certificado último de autenticidad de nuestras ideas; y es en función de ese criterio que debe ser usado el lenguaje si no deseamos caer en sinsentidos. Tal vez lo que propone Hume, al menos para el ámbito del conocimiento filosófico, es un freno a la especulación sobre determinados temas o la reinterpretación del sentido de otros; no sin antes poner el esfuerzo necesario para elucidar la cuestión hasta sus últimas consecuencias. Hume, como más tarde lo hizo Wittgenstein (1999), sugiere el silencio cuando de algo ya nada podemos decir.

Más allá de los corolarios prácticos, lo que Hume construye es una herramienta para su propia filosofía, una herramienta que, no podía ser de otra manera, es una pregunta quirúrgica: “¿de qué impresión se deriva esa supuesta idea?”. Y, ciertamente, como toda pregunta de

la filosofía, y en contra de cierta filosofía, supone decisiones teóricas que la anteceden, lugares de enunciación, contextos de emergencia. En el caso de Hume, la pregunta descansa sobre su declarado empirismo, del cual más adelante diremos algo, y de su secuela asociada: cierto escepticismo metafísico y metodológico, del cual nos gustaría decir algunas cuestiones ahora.

Hume tiene la fama de ser uno de los escépticos más importantes de la historia de la filosofía. Sin embargo, a diferencia de algunos pensadores antiguos, su escepticismo no es un modo de vida. Al igual que Descartes, deja tranquila a la felicidad y a los asuntos corrientes de la vida cotidiana. El escepticismo de Hume es más un asunto del orden del conocimiento. La puesta en duda es un modo de hacer filosofía, un método de investigación que reclama para sí la justificación de aquello que conocemos. No alcanzan, para el escéptico, las respuestas de hecho; no se trata de mostrar que *de hecho* conocemos que algo existe, que estamos en posesión de ciertos conceptos que nos permiten capturar ese algo existente. Se trata más bien de explicar nuestro *derecho* al conocimiento, a la posesión y uso de los conceptos. En suma, de lo que se trata es de responder a la cuestión de la justificación de nuestras creencias, por más evidentes que ellas parezcan. Al mismo tiempo, el derecho a la posesión y al uso de los conceptos será el criterio que permita demarcar el sentido del sinsentido, la pregunta relevante para la filosofía de la que no lo es. Su apego a la experiencia nos dice que el sentido no puede ir más allá de la misma; por ello también su escepticismo será metafísico: la purga de todo concepto que ose salirse de sus parámetros. Si el certificado último de autenticidad de nuestras ideas procede de la experiencia, entonces todo conocimiento que pretenda ir más allá de la misma será carente de justificación, mera especulación vacía.

Nuevamente, al igual que Descartes¹², aparece en Hume una clara escisión entre la vida moral, práctica y la vida filosófica. En lo que

12 Recordemos que en el texto sobre el pensamiento de Descartes incluido en este volumen se había tematizado el dualismo entre acción y juicio, evidenciado en su separación y caracterización diferente de, por un lado, las reglas del método filosófico y, por otro, las reglas de la moral. Véase: “Descartes: de camino al sujeto” (G. Salerno y É. Assalone), p. 112 y ss.

respecta a la segunda, la rigurosidad de verificación empírica es un requisito ineludible. Como lo es también la honestidad. Avanzar en las páginas del *Tratado de la naturaleza humana* es, si se nos permite la metáfora, entrar en la mente de Hume. Sus idas y venidas son explícitas, su reconocimiento de los errores, sus dudas cada vez más grandes, su impotencia sobre ciertos asuntos del conocer, su melancolía ante lo irresoluble. Leer el *Tratado* es ser testigo de cómo se va produciendo paso a paso su filosofía. Y, por qué no, es contagiarse también con sus conclusiones desesperadas.

Antes de lanzarme a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen ante mí, me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación presente, y a sopesar el viaje emprendido, que requiere sin duda el máximo de arte y aplicación para ser llevado a feliz término. Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad (Hume, 1984: 414-415).

Pero ningún mal es para siempre. Hume indica que esta situación de desconcierto no es permanente. Si la razón teórica, el entendimiento, no puede aclararnos, entonces es nuestra naturaleza la que lo hace: “aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma me basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de ese delirio filosófico. [...] yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones [...] me parecen tan frías, forzadas y ridículas” (*ibid.*: 421). Aun cuando la filosofía nos invite, y es deseable que lo haga, a dudar de todo,

incluso de nuestro propio *yo*, lo cierto es que ello no condiciona nuestra vida cotidiana. En la práctica filosófica, el reconocimiento de los límites y las pautas heredadas, y, especialmente, de los errores –no de las certezas– será la única *praxis* que puede hacernos avanzar en el conocimiento.¹³ Pero, para la vida cotidiana, no necesitamos una fundamentación teóricamente indubitable de nuestras creencias. Albergamos saberes que nuestras dudas no socavan.

2. Los cimientos del empirismo

*Nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*¹⁴

El empirismo es una respuesta teórica. La de que aprehendemos de los datos de la experiencia. Un modo de responder filosóficamente a la pregunta: ¿de dónde proviene nuestro conocimiento? El empirismo contestará, en contra de los racionalistas, por la negativa: nada hay *a priori* en nuestro entendimiento o razón –no hay ideas innatas– y, por la positiva: todos los contenidos de nuestro conocimiento provienen en última instancia de la experiencia. De ahí la metáfora asociada al vacío, el sujeto cognoscente como una *tabula rasa*, una hoja en blanco en la que la experiencia va escribiendo. Esta idea supone un sujeto en principio pasivo, afectado por la experiencia sensible. No es que no existan facultades cognoscitivas activas en los humanos, pero ellas no se encuentran en el origen. Cuando decimos *origen* ha-

13 Esta impronta humeana influirá de ahí en más con fuerza en la historia de las ideas. Un caso claro es la propuesta filosófica de Karl Popper quien, en el prefacio de *Conjeturas y Refutaciones* (1991), afirma que todas sus investigaciones son variaciones de un mismo tema simple: “la tesis de que *podemos aprender de nuestros errores* [...] Es gracias a ellos que avanzamos en el conocimiento, pues al darnos una comprensión más profunda de nuestro problema, nos obliga a proponer cada vez soluciones más maduras” (*ibid.*: 13).

14 La traducción del adagio es la siguiente: *Nada hay en el entendimiento que no estuviese antes en los sentidos.*

ce mos alusión tanto a la fuente como al momento de inicio de nuestro conocimiento.

Un niño empieza por tener impresiones concretas a partir de su experiencia inmediata con el entorno. Dichas impresiones pueden ser tanto internas (angustia, agrado, etc.) como externas (color, sabor, etc.); sobre la base de las cuales, a modo de copia, van derivándose de modo mediato las ideas. Así, las ideas son efectos de sus causas: las impresiones. Toda impresión es distinguible de otra y puede existir por separado, lo mismo sucede con las ideas derivadas de las impresiones; pues así se encuentra también organizada la experiencia. Existe, en el planteo de Hume, un claro isomorfismo entre lo que existe –calidades distinguibles e independientes- y lo que conocemos –impresiones e ideas distinguibles e independientes-. Con las ideas simples (aquellas que no pueden descomponerse) se van elaborando paulatinamente representaciones generales, conceptos, ideas más complejas (aquellas que admiten separación o descomposición). Para que haya ideas complejas, antes tuvieron que existir las más simples y para que haya ideas simples, tuvo que haber antes impresiones simples. Así, si existe una idea compleja, como podría ser la de “barco”, ello implica que puede descomponerse en ideas más simples: “color rojo”; “de madera”; etc., que se corresponden, a su vez, con hechos simples de la percepción. Por más complejo que sea un pensamiento, siempre podrá ser reducido a ideas simples, copias a su vez de impresiones simples. Hume refuerza esta cuestión argumentando que es imposible formarnos ideas sin haber experimentado la sensación que a ella le corresponde. Un ciego que nunca haya visto el color rojo, no podrá formarse jamás la idea de *rojo*. En última instancia el criterio de validez de las ideas es la experiencia directa con el entorno:

Quando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: oro y montaña, que conocíamos previamente. [...] En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y composición de ésta corresponde sólo a nuestra mente y voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas (Hume, 1988: 34).

Aquello que tocamos, vemos, olemos será primero y más vivaz respecto de, por ejemplo, nuestros recuerdos de aquello visto, tocado u oído. De aquí que Hume distinga esa doble experiencia, la de las impresiones (o percepciones vivaces), por un lado, y la de las ideas (o percepciones débiles), por otro. Las primeras pueden ser tanto de la sensación como de la reflexión y son aquellos datos recibidos de modo directo; son aquellas “que entran con mayor fuerza y violencia” (Hume, 1984: 87). Las segundas son la representación de la memoria y la imaginación, las ideas, menos vivas que las primeras y que surgen a partir de ellas. Las ideas aparecen cuando pensamos y razonamos. La distinción establecida por Hume entre impresiones e ideas se asocia a la intensidad o vivacidad en que se presentan. Esto parece evidente para Hume quien sentencia: “cada uno percibirá enseguida por sí mismo la diferencia que hay entre pensar y sentir” (*ibid.*: 87).

La labor activa que realiza el espíritu es la de combinar y asociar los materiales que las percepciones suministran –recordemos que “percepciones” en Hume refiere tanto a las impresiones como a las ideas– y los combina yendo de lo simple a lo complejo. Es la imaginación, el pensamiento, la encargada de combinar las ideas simples y formar, de ese modo, las ideas complejas, los conceptos. Hume observa que existe cierta regularidad en el paso de las ideas simples a las complejas, es decir, de ciertas ideas simples obtenemos regularmente las *mismas* ideas complejas; por ende, tal actividad no puede ser anómica, pues de otro modo no tendríamos una experiencia ordenada. Deberá existir alguna mediación que permita que las ideas simples se unan de modo regular formando ciertas ideas complejas. Hume suele hablar de dicha mediación como “fuerza suave” (*ibid.*, I, I, IV) y la caracteriza como poseyendo tres cualidades: semejanza –una pintura conduce nuestros pensamientos al original–, contigüidad en tiempo o lugar –la mención de la habitación de un edificio introduce una pregunta o comentario acerca de las demás–, y causalidad –la herida en nuestra mano nos refiere inmediatamente al dolor subsiguiente (Hume, 1988: 40).

Ninguna idea puede existir si no proviene en última instancia de datos empíricos. La autenticidad tiene su origen último en la experiencia. Es ella la que tiene que expedirse para encontrar verdad en nuestros juicios formados por ideas. Es por ello que una respuesta

a las preguntas de Hume –¿de qué hablamos cuando hablamos de “X”? o ¿de que hecho empírico es copia esa idea?– tiene que poder hacerle frente a los principios del empirismo.

Recordemos brevemente. Hume hace derivar de la experiencia todos los contenidos de la mente. Esos contenidos son llamados *percepciones*, a las que divide en *impresiones* e *ideas*. Las primeras son datos inmediatos de la experiencia, tales como las sensaciones externas (impresiones de la sensación), pasiones, emociones (impresiones de la reflexión), etc., que penetran con fuerza en nuestra mente; las segundas son descritas como copias o imágenes atenuadas de las impresiones en el pensamiento y la imaginación. La diferencia entre impresiones e ideas se produce en términos de intensidad con las que unas y otras se abren paso en nuestro pensamiento. A su vez, las percepciones pueden ser *simples* o *complejas*, distinción que se aplica tanto a las ideas como a las impresiones. La percepción de una mancha roja es una impresión simple y su pensamiento o imagen es una idea simple; pero si desde una montaña observamos un valle, recibimos una impresión compleja del lugar, y cuando pensamos en el valle y recordamos esta impresión, tenemos una idea compleja.

Avancemos ahora sobre el nudo del asunto que nos convoca, pero tengamos siempre presentes los principios del empirismo arriba enunciados, pues sobre esa base es que Hume realizará el análisis de la identidad personal.

3. De cómo llegamos a la idea de *yo*

La mayor victoria está en vencerse a sí mismo.
(Pedro Calderón de la Barca)

En el comienzo del apartado donde trata la cuestión de la identidad personal, Hume se apresura a explicitar el problema al que se enfrenta. En las primeras líneas puede leerse:

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación –dicen– lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el yo, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo (Hume, 1984: 397-398).

Luego, nos ofrece el criterio, del que ya hemos hablado, que le permitirá analizar el problema: “¿De qué impresión podría derivarse esta idea?”. Para que esta idea exista deben cumplirse, según el autor, una serie de requisitos que son, ni más ni menos, que los principios del empirismo antes enunciados. Dado que dichos requisitos no se cumplen, ya en el segundo párrafo Hume concluye que no existe tal idea.

Para poder encontrar algo como un yo en tanto substancia mental, simple y permanente, de la cual se predicen todas las ideas y percepciones, tendríamos, según el criterio de Hume, que poder encontrar en dicha idea una impresión que de ella se derive. Es decir, para tener una idea del yo inteligible y clara, es necesario haber tenido una impresión de ese yo distinta del resto de las impresiones. Para Hume, el yo no es ninguna impresión, lo que tenemos son impresiones de dolor, felicidad, de recuerdos y apetencias, pero nunca una impresión del yo. En palabras del propio Hume: “Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mi mismo* nunca puedo percibir ese yo sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones” (*ibid.*: 886).

Así como nunca podemos percibir la cámara que filma cuando percibimos lo filmado, así tampoco el yo puede percibirse a *sí mismo* cuando percibe colores, dolores, recuerdos, formas. Como ya hemos mencionado, bajo el principio del atomismo todas las percepciones son distinguibles, separables una de otras y con la capacidad de existir cada una por separado. De este modo, no se requiere de una substancia que funcione como soporte de existencia. En los térmi-

nos de Hume, si ese *yo* existe entonces debe poder distinguirse de mis percepciones particulares presentes como una percepción más. El análisis que Hume realiza en un plano gnoseológico refleja, a su imagen y semejanza, el plano ontológico: aquello que puedo *percibir* determina lo que *es*. Así, a la pregunta ontológica por lo que es el *yo*, Hume responde: “El espíritu es una especie de teatro en el que diversas percepciones hacen su aparición sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se esfuman y se mezclan en una variedad infinita de estados y situaciones” (*ibid.*: 401). La analogía con el teatro supone que nuestra identidad personal no acompaña de modo simple e idéntico a cada una de nuestras percepciones, sino que, por el propio dinamismo de las mismas, cambia permanentemente: es una especie de *yo* momentáneo, imperfecto. Sin embargo, dicha analogía tiene sus propias limitaciones, reconocidas por el propio Hume, pues no existe un espacio separado de las percepciones donde estas ocurran. El substrato, el *yo* cartesiano no existe, sólo somos la serie de las percepciones e impresiones particulares y distinguibles. Lo que existe es una copla de instantes.

Imaginemos una película cuyos fotogramas están formados por imágenes de la vida de María, desde su temprana edad hasta su vejez. En rigor, lo que Hume plantea es que nuestra mente o *yo* no reside en la película completa, aun cuando la velocidad con la que transcurren los fotogramas individuales nos haga pensar que son una continuidad; pues no existe tal cosa como “la película”, lo que tenemos es una seguidilla de momentos representados en imágenes. Sin embargo, y este tal vez sea el punto nodal de la investigación de Hume, es un hecho que si, supongamos, Lucía observara las imágenes continuadas de la vida de María y preguntara “¿quién o quiénes son las que están en las fotos?”, la misma María se vería tentada a responderle: “soy yo”, y tal vez hasta agregaría: “y esa es una película sobre la historia de mi vida”. El punto nodal, como decíamos, es por qué, si no existe tal dato de la experiencia que dé cuenta de la idea de *yo*, de identidad a través del tiempo y el espacio, de aquello que permanece aún ante los evidentes cambios, nos vemos sin embargo tentados a responder como lo haría María. Del mismo modo que nos vemos tentados a decir que la serie de fotogramas es una película y no una colección de imágenes individuales errantes, nos vemos tentados a decir que todas las imágenes

nes, las de la niña y las de la anciana, representan a un mismo *yo*, a la misma identidad personal.

Cuando decimos que algo es idéntico, decimos que es un objeto invariable a través del tiempo y el espacio. Sin embargo, no parece evidente que la bebé de los primeros fotogramas sea en algún sentido perceptivo idéntica a la anciana de los últimos. Podríamos encontrar cierta similitud, tal vez en las formas, aun cuando su escala sea diferente. Así, podríamos decir que la forma de la nariz de la niña es similar a la forma de la nariz de la anciana; pero en ningún caso si nos quedáramos con la mera observación, diríamos que se trata de la *misma* nariz. Aunque, *de hecho*, solemos hablar de ese modo.

La identidad entre cosas y la identidad personal tienen para Hume la misma forma. Así como sucede con el barco de Teseo¹ que, aun cambiando todas sus partes, aun reconstruyéndolo con otros materiales por completo, continuamos diciendo de él que es *el mismo* barco de Teseo; lo mismo sucede con los fotogramas del film, aun cuando el rostro de la abuela María no guarde identidad empírica alguna con la niña que fue, aun cuando sus células y carácter hayan mutado por completo, y lo sigan haciendo constantemente; no dudamos ni por un segundo en decir que la película es sobre María. ¿Cómo podemos entender, entonces, que el *yo* no existe, pero *existe* en algún sentido?, y ¿cuál sería ese sentido en el que el *yo* existe? Según Hume, tendemos a confundir la idea de identidad con la de diversidad: varios objetos que existen de forma sucesiva. De tal modo que confundimos una sucesión de cosas similares –las distintas imágenes de María ordenadas en forma sucesiva– con la continuidad de una misma cosa –la película sobre la vida de María–. Como si la mente aborreciera las discontinuidades, las interrupciones y por ello tendiera a darle identidad simple y unificada al conjunto.

1 Según una leyenda griega recogida por Plutarco, el barco de Teseo era el barco en el cual volvieron, desde Creta, Teseo y los jóvenes de Atenas. Los atenienses lo conservaban retirando las tablas estropeadas y reemplazándolas por unas nuevas y más resistentes, de modo que el barco se había convertido en un ejemplo entre los filósofos de la paradoja sobre la identidad de las cosas; un grupo defendía que el barco continuaba siendo el mismo, mientras el otro aseguraba que no lo era (*cf.* Chisholm, 2002: 89).

Hay algo misterioso e ignoto, una “fuerza suave” que de manera soterrada conecta las partes separadas. No existe la percepción de identidad, no existe una experiencia sensible de la cual la idea de identidad sea copia; es una cualidad que atribuye nuestra mente, es la fuerza de nuestra imaginación que une y conecta. Es un hábito de nuestra subjetividad. No es casual que Hume empleara el término *fiction* para describir esa suerte de enmascaramiento de la variación y la diversidad. Pues lo ficcional no indica inexistencia, aun cuando éste sea el término usado bajo los estrictos parámetros de su empirismo, sino construcción imaginaria, invención. Nos gustaría enfatizar esta idea, pues suele simplificarse –de modo incorrecto– el planteo del Hume al decir que el *yo* no existe en sentido fuerte. En efecto, ni el propio Hume hubiese podido discurrir sobre la cuestión si ese fuera el caso. Lo que el empirismo de Hume exige a las ideas –que sean copias de impresiones– es una exigencia para la validez objetiva de las mismas, especialmente en el ámbito de la filosofía y las ciencias. Pero no invalida de ningún modo la posibilidad de pensar, comprender, usar, crear conceptos que no refieran a nada empírico: “causalidad”, “yo”, “substancia” son ejemplos que lo demuestran.

Ahora bien, ¿cómo es que nuestra mente ejecuta esas uniones y oculta al mismo tiempo la diversidad de las experiencias perceptivas? ¿Producto de qué es ese *yo* si no lo es de una impresión? Aquí Hume alude a dos de las leyes de la imaginación: la semejanza y la causalidad, ambas posibles por la memoria, que harían, de algún modo, aparecer la idea de *yo*. Comencemos por la semejanza, Hume nos dice:

[...] En efecto, ¿qué es la memoria sino la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto, ¿no tendrá esta frecuente ubicación de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos que llevar a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto? (*ibid.*: 411).

Es por la memoria que revivimos imágenes de percepciones pasadas y al recordarlas o revivirlas podemos reconocer la semejanza entre ellas y su objeto. Las imágenes de la memoria son como fotos que se ase-

mejan a los objetos que registran. Así, cuando María observa la imagen de la niña sentada sobre el sillón de lo que parece ser un living, del cual, por supuesto, solo ve fragmentos, su memoria revive en el presente el lugar donde fue tomada dicha foto y por semejanza identifica ese lugar como *el mismo* en el que ahora María se encuentra sentada mirando la película. La memoria advierte que las impresiones e ideas pasadas son semejantes a las que hoy percibe. Si pudiéramos mirar en el alma de María las sucesión de percepciones que constituyen su yo, observaríamos que siempre conserva el recuerdo de percepciones pasadas. La memoria evoca una gran cantidad de percepciones pretéritas semejantes que permite que la imaginación se deslice “más fácilmente de un eslabón a otro”, de modo que parezca la continuidad de un mismo objeto. Toda nuestra vida mental, agreguemos consciente, es, para Hume, una serie de percepciones y es sólo gracias a la memoria que podemos identificar ciertas percepciones como semejantes a otras. Y, justamente, dicha identificación es tomada como identidad del yo.

Es también la memoria la que juega su rol central en el fortalecimiento de la idea de yo asociada a la causalidad; pues es gracias a ella que somos capaces de identificar o reconocer las relaciones de causa-efecto entre nuestras percepciones. Recordemos que uno de los principios del empirismo era la dupla constitutiva de todas nuestras percepciones: impresiones e ideas; y que las primeras eran la causa de las segundas, sus efectos.

Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona (*ibid.*: 412).

Es por la memoria que podemos pensarnos a nosotros mismos como “sistema de percepciones diferentes, existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras” (*ibid.*: 411). La memoria no sólo tiene esa capacidad de manera inmediata: puede también extender nuestro yo más allá de nuestro presente. De este modo, podemos comprender “tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han

existido” (*ibid.*: 412). En efecto, para Hume, no podemos tener memoria de todos nuestros pensamientos y acciones en un momento determinado; sin embargo, dicho olvido no quiebra nuestra idea del *yo* en tanto simple y unificado.

Volvamos a María. Una de las fotos la muestra de bebé en los brazos de una mujer, sobre una cama, en lo que parece ser su primer día de vida; pero María es incapaz de recordar *ese* momento de *su* vida. Sin embargo, siente cierta emoción al ver la fotografía y siente cariño por esa mujer y tiene el recuerdo de otros momentos en los que dicha mujer se encuentra. María reconoce en su experiencia interna esos sentimientos e imágenes. María está dispuesta a asumir que quien la abraza es su madre, que esa bebé es ella misma, que ese momento existió. Que sus ideas tienen unas causas que le dieron origen. Que todas sus motivaciones, voliciones, acciones, activadas por el recuerdo, son causas o efectos. Pues, cualesquiera hayan sido los cambios en su vida, las distintas partes seguirán conectadas por la relación de causalidad que, a su vez, es sólo posible por los recuerdos y las percepciones que se influyen unos a otros. María sigue siendo María aun cuando ella haya cambiado por completo su fisonomía, aun cuando su carácter haya mutado, aun cuando sus impresiones e ideas sean constantemente otras. Pues su memoria le permite descubrir su *yo* en la causalidad existente entre sus percepciones presentes y pasadas.

La causalidad, posible a su vez gracias a la memoria, nos permite descubrirnos, observarnos a nosotros mismos, moviéndonos con suma facilidad entre nuestro pasado y nuestro presente. Es un hábito de nuestra subjetividad. La memoria de manera recurrente posibilita a la imaginación conectar causalmente y por similitud nuestras distintas percepciones, permitiéndonos descubrir nuestra identidad y pensarnos como un *yo* continuo que se extiende y proyecta a lo largo del tiempo.

La salida de Hume es, como aludimos al principio, una solución escéptica. Su terapia consiste en curar la enfermedad por medio de un preciso diagnóstico de la misma. Hume no pudo encontrar la impresión de la cual se deriva la supuesta idea de *yo*, su empresa fue la de revelar que ese *yo*, ese principio imaginario de unión de las partes, no es más que un síntoma producto de nuestra imaginación y nuestra memoria. El problema de la identidad deberá ser tomado como un

problema de nuestro lenguaje. Así, asumiendo que nuestras palabras contribuyen al enmascaramiento y a las ficciones, aparece en las líneas finales del apartado la solución humeana:

[...] Todos estos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. [...] Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales (*ibid.*: 413).

Más adelante, en el “Apéndice” de su *Tratado*, Hume asumirá la tarea de revisar y corregir sus afirmaciones precedentes. Allí, aclara que si bien antes habló de “descubrimiento” de la identidad personal, es imposible que la mente humana descubra conexión real alguna entre existencias distintas o percepciones distintas. La única relación que advierte es la que establece la imaginación inducida por la memoria y el hábito. Es una relación de tipo subjetiva que no puede descubrirse en las cosas, sino sólo *sentirse* (*ibid.*: 887). Será una especie de *percepción refleja*. Un tipo de respuesta estereotipada e involuntaria que, sin embargo, requiere un aprendizaje previo, cierto nivel de conciencia activo y perfeccionamiento mediante la práctica.² Características, sin dudas, atribuibles a los hábitos.

Hume ha reconocido su incapacidad para dar una explicación concluyente sobre este asunto. Claro que ello no significa que no nos haya dado algo. Debemos reconocer que aunque ésta sea la historia de un fracaso, sus efectos colaterales no han dejado de incitar la discusión filosófica.

2 Entendemos que la comparación de Hume se refiere a aquellos actos como el caminar. Un ejemplo claro podría ser: cuando algo está cayendo al piso y sin pensarlo, lo atajamos. Se trata de un movimiento rápido, inconsciente, en respuesta a un estímulo, pero previamente aprendido, perfeccionado y con un estado consciente.

4. Algunos problemas del planteo humeano del *yo* y unas palabras finales

La identificación que realiza Hume entre el *yo* y los contenidos de las percepciones trae a colación el problema de poder determinar el límite de *mis* percepciones. Es decir, ¿cuáles son *mis* percepciones y cuáles de otra persona? ¿A qué remite ese *mi*? Si dos personas tienen exactamente las mismas percepciones, siguiendo a Hume, diríamos que se trata de la *misma* persona. Hagamos el siguiente experimento mental: supongamos que María y Lucía están sentadas frente a una pantalla donde se proyectan una serie de imágenes y tanto María como Lucía tienen exactamente las mismas percepciones cuando los fotogramas transcurren. Un tercero, guiado por las premisas humeanas, debería afirmar que si María y Lucía tienen exactamente las mismas percepciones y, por ende, las mismas ideas, entonces María y Lucía son la misma persona. Rápidamente responderíamos que de hecho eso no es así, que probablemente las asociaciones de ideas y sentimientos que cada una de ellas experimenta al estar sometidas a las mismas percepciones sean diferentes. Que tanto María como Lucía tienen cada una su propia vida e historia. Que cada una de ellas *sabe* que es ella *misma*. Sin embargo, deberíamos reconocer que nuestra respuesta, por más obvia que nos resulte, es una respuesta de hecho; pero de ninguna manera una justificación. Es decir, estaríamos nuevamente en el principio del planteo, pues ¿cómo sabe cada una de ellas que es ella misma? ¿Cómo pueden afirmarlo con derecho?

¿Cómo puede decir María: *estas* son *mis* percepciones? Al parecer, la respuesta podría hallarse en el mismo Hume. Acaso para que una percepción sea una percepción, ¿no debería con anterioridad pertenecer a un *yo*?, ¿no es esto justamente lo que constituye una percepción? Es como si Hume hubiese ocultado en su análisis lo que siempre estuvo supuesto. Aun cuando María y Lucía tengan las mismas percepciones, esas percepciones sólo se dan si existe un portador. ¿O Acaso existirían percepciones sin autor?

La imaginación y la memoria no parecen encontrarse en el mismo nivel que las percepciones, pues de lo contrario no se comprendería que funcionen de ese modo: uniendo las experiencias múltiples. Parece que tiene que existir alguna clase actor que, con su imaginación

y su memoria, combine las ideas de manera tal que produzcan objetos y conceptos nuevos. Pero, para combinar esas ideas, alguien tuvo que tener experiencias repetidas, y esto último sólo puede darse en un γ que perdure temporalmente. ¿O acaso podemos recordar una percepción pasada si no tuvimos la experiencia evocada? Es como si la memoria humeana fuese anónima. Pero, si así fuera, nuevamente, ¿cómo sabemos que tal acto nos pertenece? ¿Cómo se distingue mi identidad de otras identidades? Además, ¿cuál sería el criterio para diferenciar entre un recuerdo verdadero del que no lo es? Tal vez la respuesta esté en el cuerpo, aunque parece haber cierto olvido del mismo en el planteo de Hume. Si no consideramos nuestro cuerpo, ¿cómo podemos distinguir la memoria de la fantasía? La primera parece estar asociada a ciertas pautas de comportamiento que necesitan lo corporal.

Con todo, y más allá de los problemas que pueda suscitar el análisis que del γ hace Hume, tal vez uno de sus mayores logros haya sido el de poner en duda al γ cartesiano en tanto principio evidente por sí mismo y fundante de todo nuestro conocimiento. La caracterización del γ que realiza Hume decanta en un sujeto, ya no como principio, sino como efecto de un proceso, una síntesis temporal de percepciones. Un sujeto que antes que ser fundamento o “estar por debajo”, por el contrario sobreviene, emerge, llega a ser a partir de un fondo anónimo y al parecer pre-subjetivo. Así, podemos pensar la investigación de Hume como la búsqueda por explicar cómo es que esa multiplicidad, ese “haz de percepciones” llega a ser γ . La explicación de Hume es una explicación psicológica de por qué, si no hay en la mente una simplicidad e identidad perfectas, llegamos sin embargo a atribuírsela.

Hay, a las claras, en su explicación sobre cómo funcionan la imaginación y la memoria, una función operatoria y recursiva útil para nuestras vidas. Aun cuando la filosofía logre por derecho poner en duda la idea de γ , vivimos de hecho con ella como certeza práctica. Aun cuando sólo se trate de una quimera o una convicción subjetiva injustificable racionalmente. Aun cuando sólo se trate de un hábito de nuestra imaginación o de nuestro uso del lenguaje. Habrá que reconocer algo que a nuestro modo de ver reconoce indirectamente el propio Hume, a saber: que no hay punto cero o tabula rasa; que el

Siempre soy

barco de Teseo “sólo puede transformarse en pleno mar, sin jamás poder dismantelarlo en un dique de arena y reconstruirlo con los mejores materiales” (Neurath, 1981: 206-207).

Bibliografía

- BERKELEY, G. (1985). *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Barcelona: Orbis.
- CHISHOLM, R. (2002). *Person and Object. A metaphysical study*. London: Routledge.
- HUME, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Orbis Hyspamérica.
- HUME, D. (1988). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- NEURATH, O. (1981). “Proposiciones protocolares”. En AYER, A. J. (Comp.). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POPPER, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.

CAPÍTULO 6

El proyecto crítico kantiano

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

1. La “filosofía crítica” de Kant

El pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804) es caracterizado habitualmente en manuales e introducciones como una “filosofía crítica” dado que la crítica es un rasgo esencial de su obra, lo cual ha quedado plasmado en los títulos de sus tres libros principales: *Crítica de la razón pura* (primera edición: 1781; segunda edición: 1787), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del Juicio* o *Crítica de la facultad de juzgar* (1790). Pero, ¿cuál es el significado preciso que tiene aquí la palabra “crítica” (*Kritik*)? “Crítica” no equivale en este contexto a “objeción”, como en el uso cotidiano, sino a la actividad que realiza la razón cuando quiere determinar *límites* (Maliandi, 2004: 166). En el caso de la *Crítica de la razón pura* (en adelante: *KrV*, por sus siglas en alemán),³ Kant busca precisar hasta qué punto es válido el uso puro de la razón, es decir, busca identificar los límites de la razón en su uso puro –donde “puro” (*rein*) se utiliza como antónimo de “empírico”, de modo que puro es aquello que prescinde completamente de la experiencia–. La preposición “de”, presente en los títulos de las tres *Críticas*, admite a su vez una doble interpretación: 1) la crítica es *de* la razón (la razón es el *sujeto* de la crítica, es quien realiza la crítica); 2) pero también la razón es el blanco al que apunta esta crítica (la razón es el *objeto* de la crítica, es lo criticado) (*cf.* Mohr y Willaschek, 1998: 14). Esta última observación pone en evidencia una cuestión central: la tarea crítica de la razón es esencialmente una *auto-crítica*. La razón es juez y parte en este proceso crítico.

³ *Kritik der reinen Vernunft* = *Crítica de la razón pura*.

La alusión a la actividad judicial no es, por cierto, injustificada. Kant utiliza repetidamente expresiones tomadas del ámbito jurídico. En el caso de la concepción kantiana de la crítica puede verse con total claridad el modelo judicial –o “paradigma jurídico” (Henrich, 1989: 398)– que sigue este filósofo. En el “Prólogo” a la primera edición de la *KrV*, Kant sostiene que en la época moderna se le plantea una exigencia a la razón, a saber:

[...] que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí; y de que instituya un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según leyes eternas e invariables; y este [tribunal] no es otro que la *crítica de la razón pura* misma (*KrV*: 7 [A XI-XII]).⁴

Según Kant, la razón no puede eludir más la tarea de la crítica, la cual conduce al conocimiento de sí misma. La crítica de la razón pura, como un tribunal de justicia, debe determinar qué pretensiones de la razón son legítimas y cuáles, por el contrario, no son más que “arrogaciones infundadas”. La falta de un estudio detenido y completo de las competencias legítimas de la razón ha conducido a la filosofía por caminos estériles, de los cuales es preciso salir a través de un “ajuste de cuentas” con sus pretensiones y aspiraciones. Pero como este tribunal que se necesita *es* la razón misma, no puede proceder en su juzgamiento sino de forma racional, lo cual implica el seguimiento de lo que Kant ha llamado recién “leyes eternas e invariables”. De este modo, quien critica es la razón, lo criticado es ella misma, y el procedimiento crítico es enteramente racional. Como veremos a continuación, este auto-conocimiento es el paso previo necesario para cualquier otra clase de conocimiento auténtico que pretendamos alcanzar.

4 Véase: “Abreviaturas” antes de la Bibliografía. Entre corchetes se indica, según el uso habitual, el número de página de la primera edición (A) y/o de la segunda (B), según corresponda, de acuerdo con la edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín.

2. La reflexión trascendental

En el “Prólogo” a la segunda edición de la *KrV*, Kant introduce una hipótesis, conocida como “giro copernicano” o “revolución copernicana” (*kopernikanische Wende*), que delinea los trazos generales de su proyecto crítico. Kant observa allí que la filosofía –desde la Antigüedad hasta su época– había puesto el acento en el *objeto*; lo cual era esperable dado que se buscaba conocer cómo eran las cosas, los objetos. Sin embargo, Kant advierte que por ese camino la filosofía no había arribado todavía a buen puerto, pues los sistemas filosóficos se multiplicaron sin llegar a ninguna clase de acuerdo mínimo entre ellos. Es entonces cuando Kant introduce la hipótesis copernicana, siguiendo el modelo de Nicolás Copérnico, quien había logrado avanzar en los cálculos astronómicos recién cuando *supuso* que podía ser el sol, y no la Tierra, el centro del sistema planetario. Copérnico hizo progresar a la astronomía cuando invirtió, por hipótesis, las posiciones del sol y de la tierra. Kant traslada esta inversión o “giro” a la relación entre el conocimiento y el objeto –o entre el sujeto (quien conoce) y el objeto (lo conocido)–. “Ensáyese, por eso, una vez”, propone Kant, “si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento [...]” (*KrV*:. 19 [B XVI]). La propuesta de Kant, el eje central de la filosofía crítica, consiste en poner el acento, no ya en el *objeto* de conocimiento, sino en el *sujeto* que conoce. De acuerdo con esta propuesta, es necesario indagar cuáles son las condiciones del conocimiento del objeto. Condiciones que debemos buscar ahora en el “sujeto” de conocimiento; no ya en las cosas que queremos conocer, sino en nosotros mismos. De acuerdo a ello, debemos leer en la palabra “objeto” una cuestión sumamente importante: con “ob-jeto” traducimos la expresión “*ob-iectum*” que significa “lo puesto/lo que está” (= *iectum*) delante/ frente a (= *ob*). Esto es: todo “*ob-iectum*” remite a alguien delante o frente a quien está. Cuando Kant propone el “giro” referido nos invita a prestar atención en el sujeto (*sub-iectum*), es decir, aquel otro polo del objeto.

El término “trascendental” esclarece en Kant los términos de la antedicha relación (sujeto-objeto). Concretamente, “trascendental” alude a las condiciones de posibilidad (del conocimiento) que están

en el sujeto. “Condición de posibilidad” significa aquello sin lo cual algo no es posible.⁵ En este caso, ese algo es la experiencia, el conocimiento que se produce en el marco de la misma, y los objetos empíricos que conocemos allí. La crítica kantiana, entonces, puede ser comprendida como una suerte de “reflexión trascendental”,⁶ puesto que orienta la investigación filosófica no inmediatamente hacia el objeto, sino hacia las condiciones de posibilidad del mismo. Como las condiciones de la experiencia no pueden ser ellas mismas empíricas –no pueden provenir de la experiencia, puesto que la hacen posible–, su conocimiento es “*a priori*”, es decir, “independiente de toda experiencia” (*KrV*: 49-50 [B 2-3]), por tanto también universal (válido en todo contexto) y necesario (no puede no ser) (*cf. ibid.*: 51 [B 4]).

Llegados a este punto debemos precisar algo muy importante: “trascendental” (*transzendental*) no quiere decir lo mismo que “trascendente” (*transzendent*); antes bien, en la filosofía kantiana significan lo contrario: lo “trascendente” es lo que se encuentra “más allá” de la experiencia (por ejemplo: Dios, el alma, etc.) (véase: *ibid.*: 318 [A 296 – B 353]); lo “trascendental”, por su parte, es lo que se encuentra “más acá” de la experiencia. Pero por considerar que se halla “más acá” no debemos concluir que lo trascendental no guarde ninguna clase de vínculo con la experiencia, siendo ambos, por así decir, ajenos e indiferentes. Justamente para Kant sucede lo opuesto a ello: lo trascendental se encuentra más acá de la experiencia haciéndola posible. Recordemos: se trata de *aquello-sin-lo-cual* algo (ahora sabemos: la experiencia) no sería para nosotros inteligible, cognoscible.

3. Lo incondicionado

Una de las conclusiones principales de la *KrV* es que nuestras pretensiones de conocimiento tienen un límite: la experiencia posible. Si no es posible experimentar un objeto, entonces tampoco es posible

5 La construcción “condiciones de posibilidad” es, sin duda, problemática. Sobre este tema, véase el ya clásico artículo de Andrés Raggio (1973).

6 Sobre el concepto de “reflexión trascendental”, véase: *KrV*: p. 295 [A 263 – B 319]. Véase también: De Boer, 2010.

para nosotros conocerlo. Lo experimentamos al captar sus manifestaciones, puesto que lo único que podemos conocer son los “fenómenos” (*Erscheinungen*), las “apariciones” sensibles de los objetos delante/frente a nuestro aparato cognitivo. Estos fenómenos se producen de acuerdo a nuestras propias condiciones *a priori*: el espacio y el tiempo, en tanto que formas (puras) de nuestra sensibilidad, por un lado, y las categorías y los principios (puros) de nuestro entendimiento, por el otro. El conocimiento de lo que son las “cosas en sí mismas”, independientemente de nuestro modo de conocerlas y de su manifestación externa, es algo vedado para nosotros. Por todo ello dice Kant que sólo podemos conocer las “meras representaciones” (*bloÙe Vorstellungen*) de las cosas (*cf. ibid.*: 475 [A 490-491 – B 518-519]).⁷ Re-presentarse algo implica por lo menos dos cosas: uno, que ese algo (*re-presentado*) es una presencia; dos, que ese algo vuelve a estar presente (*re-presentado*) por mi actividad. Nótese pues cómo ya aquí está involucrado el antedicho “giro” (copernicano): es necesario que una cosa se manifieste, pero el conocimiento no se sostiene en esa aparición, sino en cómo ella es re-presentada por el sujeto que conoce. Y nótese también que debemos todavía ubicar, entre el conocimiento imposible de la “cosa en sí” (*Ding an sich*) y el conocimiento posible de los fenómenos, el conocimiento, también posible, de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Este último tipo de conocimiento surge, justamente, de una reflexión trascendental como la que mencionábamos en el apartado anterior y, en tanto establece los límites legítimos de la actividad de la razón, puede considerarse con todo derecho como una filosofía crítica.

En suma, sólo podemos conocer lo *condicionado* (los fenómenos) y las *condiciones* que lo hacen posible (el aparato cognitivo del “sujeto trascendental”, el sujeto de conocimiento). Conocer lo *incondicionado* es un contrasentido para Kant. Todo lo que escape a la experiencia, todo aquello que no pueda ser experimentado –que no pueda ser

7 A esta doctrina Kant la denomina “idealismo trascendental”, para distinguirla del “idealismo material” de filósofos como el irlandés George Berkeley (1685-1753), quien –según Kant– niega toda existencia al mundo fuera de nosotros. Véase la nota de Kant en la página citada y, especialmente, su “Refutación del Idealismo”, en: *KrV*: p. 260 y ss [B 274 y ss].

percibido espacial y/o temporalmente, y que no pueda ser conceptualizado— no puede ser tampoco conocido. Sin embargo, esto no significa que no pueda ser *pensado* (cf. *ibid.*: 25 [B XXVI]; véase nota en *loc. cit.*). De hecho, la razón no puede evitar pensar lo incondicionado:

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. (*Ibid.*: 5 [A VII]).

No podemos evitar la búsqueda del conocimiento de lo incondicionado, porque es parte de nuestra naturaleza, como seres racionales, la exigencia de indagar las condiciones de las condiciones. La razón es la facultad que pregunta incansablemente “¿por qué?”. Ninguna respuesta es totalmente satisfactoria para ella en la medida que no puede ofrecerle nunca una última respuesta concluyente, una última causa o un primer principio. Tal principio es inaccesible para nuestro conocimiento: si pudiéramos conocerlo, estaría sujeto a las condiciones de nuestro modo particular de conocer, y entonces sería algo condicionado, no in-condicionado, como pretendíamos.

Pero del hecho de que no podemos *conocer* lo incondicionado, ¿se desprende que eso incondicionado no es posible (en el sentido de que no existe)? No necesariamente. En la *KrV*, Kant plantea tres formas de lo incondicionado, a las que llama “ideas” de la razón pura: Dios, el alma y el mundo. Estas tres ideas son conceptos puros a los que no les corresponde ningún objeto en la experiencia (cf. *ibid.*: 339 [A 327 - B 383]). Ni Dios, ni el alma humana (no como psiquismo, sino como substancia pensante, *res cogitans*), ni el mundo (como el conjunto de todos los fenómenos) pueden ser experimentados (cf. *ibid.*: 344 [A 334 - B 391]). No es posible encontrar ningún fenómeno que corresponda a la idea de Dios, a la del alma o a la totalidad de los fenómenos (el mundo *como conjunto* nunca es un fenómeno para nosotros). Sin embargo, el hecho de que no podamos experimentarlos no significa que no existan. Significa, antes bien, que no podemos determinar su existencia: no podemos decir si existen o no, porque para afirmar o negar su existencia tenemos que apelar a la experiencia. Y como —por

definición— no son “experimentables”, entonces la experiencia no es criterio alguno para nosotros en esta situación.

Con esta última conclusión Kant no intenta abandonar el límite de la experiencia posible para el conocimiento, del cual hablamos al comienzo de este apartado. Todo lo contrario: que no podamos experimentar lo incondicionado nos indica que no podemos conocerlo y, por lo tanto, tampoco podemos dirimir la cuestión de si existe o no. Pero de esta limitación no se desprende la conclusión de que no podamos *suponer* la posibilidad de lo incondicionado y de ese modo *pensarlo* como “supuesto” o “postulado”. Por tanto: 1) aunque en nuestra forma de hablar corriente conocer y pensar sean sinónimos, tengamos en cuenta que para Kant son distintos:

Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori*, por la razón). Pero *pensar* puedo [pensar] lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a éste [mi concepto] le corresponde, o no, un objeto. (*Ibid.*: 25, nota de Kant [B XXVI]).

Como se dijo hace un momento: conocemos lo que responde a condiciones (en suma: lo condicionado); pero podemos pensar lo que, por principio, escapa a cualquier condición (o sea: lo *incondicionado*). Y, además, 2) junto al sentido “negativo” que la crítica posee para la razón (señalándole: “esto no puedes conocerlo”) emerge un sentido “positivo” —al que fundamentalmente apunta la crítica—, que consiste en identificar, caracterizar y justificar la actividad legislativa y regulativa que desempeña el sujeto en el ámbito de la experiencia.

4. Un espacio para la moral

La posibilidad, e incluso la *necesidad*, de pensar lo incondicionado se ven con mayor claridad en la filosofía moral de Kant. Todo el esfuerzo argumentativo de Kant en la *KrV* puede ser comprendido como un intento de abrir un espacio para la fundamentación filosófica de la

moral, para una ética: “Debí, por tanto, suprimir [*aufheben*] el *saber*, para obtener lugar para la *fe* [...]” (*ibid.*: 28 [B XXX]). Renunciar al conocimiento de lo incondicionado es el precio a pagar para salvar la fe y la moralidad. Delimitar la esfera de posibilidad del conocimiento es un medio para delimitar la esfera de posibilidad de la moral.

Si bien la *KrV* está casi enteramente dedicada a la teoría del conocimiento y a la crítica de la metafísica tradicional, no debemos perder de vista que entre las preocupaciones últimas de dicha obra se encuentra la exigencia de contrarrestar el escepticismo hacia la fe y la moral que surgen, o bien como reacción ante un dogmatismo acrítico, o bien a partir de una incorrecta concepción de la crítica. Correctamente entendida, la actividad racional de la crítica no busca la simple aniquilación de los antiguos dogmas de la metafísica, de la religión y de la moral. Antes bien, la razón en su faz crítica tiene como objetivo *de-limitar* la esfera de validez, no sólo de la metafísica, la religión y la moral, sino también de la ciencia, el arte, el derecho, etc. Según Kant, la crítica debe desplazar al dogmatismo teórico (por ejemplo, a la metafísica tradicional, que pretende *conocer* a Dios, al alma y al mundo), pero tiene que dar lugar, posteriormente, a un estadio “dogmático-práctico” (véase: Kant, 1989 y Caimi, 1989). Las ideas que la razón pura *teórica* no podía conocer, debe afirmarlas ahora la razón pura *práctica*: “[...] nosotros debemos retomar las armas [de la crítica] para buscar en el uso moral de la razón los conceptos de *Dios, libertad e inmortalidad* [o alma], de cuya *posibilidad* la especulación [*i.e.*, teórica] no encuentra garantía suficiente, y fundar sobre aquel uso moral estos conceptos”, afirma Kant programáticamente en el “Prefacio” de la *Crítica de la razón práctica* (en adelante: *KpV*, por sus siglas en alemán) (*KpV*: 5 [5]).¹ Dios, el alma y el mundo no son válidos como objetos de conocimiento, pero sí como “postulados” (*Postulats*) de la moral: el mundo se interpreta ahora como libertad; el alma como inmortalidad y a la existencia de Dios como garantía de la concordancia entre la moralidad y la felicidad (*ibid.*: 145 y ss [122 y ss]).

Consideremos, pues, lo siguiente: en la *KrV* Kant se ocupa del uso legítimo de la razón en el orden del conocer; en la *KpV* la atención

1 Entre corchetes se indica el número de página de la edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften de Berlín.

recae en la legitimidad del uso de la razón en el orden del actuar. Pero conocer y actuar no refieren a sujetos distintos; sólo son abordados analíticamente (recuérdese: analizar es dividir, separar, y, para esto se requiere una de-limitación, tarea directamente asociada a la de la crítica). Aquí venimos señalando que el sentido de lo planteado en la *KpV* se ilumina si no se pierden de vista los resultados globales a que arribó Kant en la *KrV*.

Tomemos el postulado de la libertad como ejemplo. Desde el punto de vista empírico, no hay fenómeno que corresponda al concepto de libertad. Este es un concepto puro, una idea de la razón. Lo que sí observamos en la experiencia es un total determinismo: todo fenómeno es causado por fenómenos anteriores y él es, a su vez, la causa de fenómenos posteriores. Lo único que observamos, entonces, es un mecanismo causal que tiene rango de ley natural: no admite excepción. ¿Cómo podría haber en un mundo así una acción libre, es decir, un acto que no sea provocado por el empuje de esta cadena causal inexorable? La división kantiana entre el “mundo sensible” (el de los fenómenos naturales, que pueden ser conocidos) y el “mundo inteligible” (el de los “noumenos”, u objetos del pensamiento, en griego *nous*) permite responder esa pregunta:

Así, empero, puesto que para la moral no necesito nada más, sino sólo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda al menos ser pensada, y no necesito entenderla más; y [sólo necesito] que no ponga, pues, obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural [i.e., la causalidad] de una y la misma acción (tomada en otro respecto), entonces la doctrina de la moralidad conserva su lugar, y la doctrina de la naturaleza también [conserva] el suyo, lo que no habría ocurrido si la crítica no nos hubiera enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas, y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos *conocer* de manera teórica (*KrV*: 27 [B XXIX]).

La distinción que introduce Kant entre fenómeno y cosa en sí (noumenos) hace compatibles dos puntos de vista antitéticos: 1) el punto de vista de la ciencia natural, según el cual no hay otra cosa en la naturaleza más que un estricto mecanismo causal, sin acciones libres o incondicionadas; y 2) el punto de vista de la moral, para el cual la

libertad es una condición de nuestra voluntad cuando quiere obrar moralmente. Según Kant, el primer punto de vista describe al mundo sensible, fenoménico, que se puede conocer; mientras que el segundo punto de vista corresponde al mundo suprasensible o “nouménico”, esto es, el mundo del pensamiento, que no puede ser conocido. Ahora bien, los seres humanos pertenecemos a ambos mundos y, por tanto, “[...] no hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno* (como perteneciente al mundo de los sentidos) esté sometida a ciertas leyes de las que ella misma, como *cosa* o ser *en sí mismo*, sea independiente [...]”, sostiene Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785, su principal obra sobre ética normativa (en adelante, *Fundamentación*) (*Fundamentación*: 245 [457]).² El ser humano, como ser natural, está sujeto –sin excepción– a la causalidad de la naturaleza; pero como ser racional, es independiente de dicha causalidad y puede pensarse, por lo tanto, sin contradicción como inicio de una serie causal a partir de su voluntad libre (no determinada por nada más que por ella misma) (*cf.* Paton, 1946: 210). ¿Qué sentido tendría que reflexionáramos sobre la moral, nuestras costumbres y nuestra voluntad si no presupusiéramos que somos libres? Por esta libertad el sujeto mostrará una dimensión mayor de legislación: ya sabemos que es activo y protagonista en el ámbito del conocer; ahora agregamos que es –en un sentido que habrá que seguir precisando– activo y protagonista en el ámbito de la acción.

5. Defensa de la libertad

El momento estrictamente *crítico* de la filosofía kantiana (desarrollado principalmente en su *KrV*), que arroja como principal conclusión

² Entre paréntesis se indica el número de página de la edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften de Berlín. Considérese que “la ética normativa es la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones. Esta búsqueda va asociada indisolublemente a la crítica, es decir, al permanente cuestionamiento de cada fundamentación. Fundamentación y crítica son tareas opuestas (ya que aquella apunta a sostener, consolidar, y ésta, por el contrario, a conmovier, a demoler) pero, a la vez, complementarias (porque la consolidación será tanto más firme cuanto más embates pueda resistir)” (Maliandi, 2004: 54).

la distinción entre fenómeno y cosa en sí, hace posible una *defensa* de la libertad en el campo moral. Kant señala:

Ahora bien, donde cesa la determinación según leyes naturales allí cesa también toda *explicación* [*Erklärung*] y no queda sino la *defensa* [*Verteidigung*], esto es, el rechazo de las objeciones de quienes pretenden haber mirado más profundamente en la esencia de las cosas y por eso atrevidamente declaran imposible a la libertad (*Fundamentación*: 249 [459]).

La posibilidad de la libertad no puede ser explicada, puesto que sólo hay explicación de lo fenoménico, pero sí en cambio puede –y *debe*– ser defendida. El criterio de la experiencia que hace imposible *demonstrar* la libertad es el mismo criterio que, a la vez, impide *negarla*. Si no hay ninguna experiencia posible que nos permita dirimir en un sentido afirmativo la antigua cuestión de si es posible o no una acción verdaderamente libre, tampoco hay ninguna experiencia posible que nos permita resolver dicha cuestión en un sentido negativo. Sin embargo, no podemos permanecer en la indecisión: debemos inclinar la balanza hacia la respuesta afirmativa, defendiendo la posibilidad de la libertad como un *postulado de la razón práctica*. De lo contrario, no tendría sentido la moralidad misma. Sólo sobre la base de que somos libres tiene sentido la preocupación en torno a cómo debemos actuar. Si estuviéramos completamente determinados por la naturaleza, cualquier curso de acción que eligiéramos estaría previamente decidido por la ley natural. Para que haya espacio para la moral, se debe suponer la libertad; y para que podamos suponer la libertad, debemos renunciar a la pretensión de *demonstrar* su posibilidad.

De este modo, el proyecto crítico kantiano, que parte de una nueva teoría del conocimiento y de su consecuente crítica del dogmatismo teórico, conduce a la fundamentación de la ética, y hace esto sobre bases completamente originales. La libertad, que en la *KrV* se presentaba como una idea inalcanzable de la razón pura teórica, reaparece o es retomada en la filosofía moral de Kant como *un punto de partida sin el cual* no podría escribirse una sola línea sobre ética con sentido.

6. La libertad como destino

Pero la relevancia de la concepción kantiana de la libertad no se reduce únicamente a la ética. En el campo de la filosofía del hombre o de la antropología filosófica, la postulación de la libertad como fundamento posible de la acción humana hace del sujeto algo más que un mero producto de la causalidad natural: lo convierte en legislador del mundo moral. De esta manera, Kant se inscribe entre los filósofos que han puesto al sujeto del lado de la libertad y, correspondientemente, a la libertad del lado del sujeto. Nuestra condición de sujetos morales nos eleva al estatus de agentes libres y, al mismo tiempo, la libertad se hace posible únicamente en la dimensión nouménica del sujeto.

También en el campo de la filosofía política y de la filosofía de la historia tiene profundas repercusiones esta compenetración de subjetividad y libertad. En textos como “¿Qué es la Ilustración?” (Kant, 2013a) e “Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita” (Kant, 2013b), ambos de 1784, así como también en *Hacia la paz perpetua*, de 1795 (Kant, 1999), la idea de la libertad adquiere la mayor concreción y, de alguna manera, se manifiesta en la historia. En estos textos se intenta mostrar cómo la ley de la naturaleza, que rige el mundo sensible, y la ley de la libertad, que gobierna el mundo inteligible, en última instancia no se repugnan, sino que, por el contrario, coinciden. Kant quiere demostrar que la libertad plena de –y la paz perpetua entre– los seres humanos no es únicamente un ideal moral de la humanidad, sino también un fin último de la naturaleza. La naturaleza conduce inexorablemente al ser humano hacia su libertad. Según Kant estamos en algún sentido destinados a ser libres y a vivir en paz; lo queramos o no. Como sostiene polémicamente en *Hacia la paz perpetua*:

Quando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo *hace*, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [Séneca: “El destino guía a quien se somete, arrastra a la fuerza al que se resiste”]) (1999: 104).

El proyecto crítico kantiano se revela, finalmente, como un proyecto político cuyo objetivo es la realización de la libertad en el mundo, no ya *contra* la ley natural, sino más bien *acompañándola*. Los dos mundos que la crítica tuvo que distinguir rigurosamente en un comienzo, debieron luego ser enlazados prácticamente.

7. El límite crítico como restricción y posibilitación

Solemos creer que cuando descubrimos o establecemos un límite ello involucra únicamente una restricción. El descubrimiento de un límite puede señalar que los cursos de acción disponibles, por ejemplo, son más reducidos que los imaginados. A su vez, el establecimiento de una limitación se interpreta comúnmente como una reducción voluntaria del campo de lo permitido. Sin embargo, desde la perspectiva filosófica kantiana los límites implican tanto *restricción* como *posibilitación*. En efecto, delimitar significa a la vez restringir y posibilitar. Creemos que estas dos caras de la delimitación crítica sintetizan en gran medida lo desarrollado en esta ficha y, con ello, lo esencial de la perspectiva kantiana.

Una comparación que Kant presenta en la “Introducción” de la *KrV* echa luz sobre estos dos aspectos del límite:

La ligera paloma, al surcar en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría persuadirse de que en un espacio vacío de aire le podría ir aun mucho mejor. De la misma manera, Platón abandonó el mundo sensible, porque impone al entendimiento limitaciones tan estrechas,³ y se aventuró en alas de las ideas más allá de él, en el espacio vacío del entendimiento puro. No advirtió que con sus esfuerzos no ganaba camino, porque no tenía apoyo resistente sobre el que afirmarse,

³ Citamos aquí el texto de la segunda edición de la *KrV*. En la primera edición, en lugar de “porque impone al entendimiento limitaciones tan estrechas”, Kant escribe lo siguiente: “porque opone al entendimiento tan variados obstáculos” (*KrV*: 40 [A 5]). Es significativo –por lo que señalaremos inmediatamente– que el autor haya querido corregir “obstáculos” (*Hindernisse*) con “limitaciones” (*Schranken*). No es lo mismo un simple “estorbo”, una piedra en el camino, que, por ejemplo, una “barrera” necesaria para que el paso del tren no colisione con el tráfico de una ciudad.

como si fuera un soporte, y al cual pudiera aplicar sus fuerzas para poner al entendimiento en movimiento (*KrV*: 54-55 [B 8-9]).

Una paloma podría creer que sin el aire volaría más rápido, porque no le restaría potencia la fuerza del aire que se le opone. Sin embargo, sin el aire directamente no podría volar, porque éste la sostiene. De igual manera, un filósofo como Platón pudo llegar a creer –según Kant– que el mundo sensible era solamente un lastre para el pensamiento y, en consecuencia, desarrolló un sistema filosófico sin ningún sustento en lo sensible o en lo empírico. Pero Platón no advirtió que sin este sustento el pensamiento puro no podía avanzar mucho. Por eso cuando Kant señala que la experiencia posible es el criterio que nos permite determinar cuándo estamos ante un conocimiento auténtico y cuándo no, lo que hace de este modo es valorar positivamente “la resistencia del aire” que permite volar a la paloma, o “el mundo sensible” despreciado por Platón. La resistencia del aire no es una mera restricción sino, sobre todo, una posibilidad. Es cierto que disminuye la potencia de la paloma, pero al mismo tiempo hace que ésta vuele. El límite que establece la crítica, entonces, ciertamente restringe las posibilidades del pensamiento (no podemos conocer lo incondicionado), pero al mismo tiempo nos permite nada menos que *conocer* (lo empírico). Más aun: *porque* la experiencia restringe al pensamiento es que podemos conocer. No es *a pesar de* la experiencia que conocemos, sino, en cambio, es *gracias* a ella que podemos hacerlo.

Así debemos comprender el esfuerzo teórico de la *KrV*. La tarea de criticar a la razón pura y, con ella, a la metafísica tradicional que pretendía conocer lo incondicionado, no conduce a la negación de toda metafísica, del mismo modo que no nos lleva a negar la posibilidad de pensar lo incondicionado. Kant no *abandona* la metafísica. Por el contrario, la crítica de la razón pura es la tarea necesaria que debemos realizar si queremos *salvar* a la metafísica de los embates letales del escepticismo y del tipo de empirismo que desmiente el mundo inteligible por creerlo una mera duplicación fantasmagórica del mundo sensible. Por el bien de la metafísica, diría Kant, hay que criticar a la metafísica.

De igual manera, en el campo moral Kant no cree que la libertad deba entenderse como ausencia de limitaciones, como indetermina-

ción. Por el contrario, somos libres cuando actuamos moralmente, es decir, cuando obramos determinados por el *deber*. Por un lado, el deber limita a la voluntad; la determina. El deber restringe las posibilidades de acción: sólo *algunas* acciones –las racionalmente ordenadas– son correctas. No todo lo que *es posible* hacer se *debe* hacer. Pero, por otro lado, la libertad se pone en juego únicamente cuando optamos por el deber, cuando nos determinamos según la ley de la libertad, la moralidad, en lugar de dejarnos conducir por la ley de la naturaleza. ¿Hay aquí un contrasentido? Kant respondería que no: el estar obligado a hacer algo no mella la libertad si es que esa misma obligación proviene de nosotros. En este sentido tendremos que hablar de una auto-legislación del campo moral (autonomía). De modo que el respeto al límite que impone el deber es a la vez una restricción y la única forma de “salvar” la posibilidad de la libertad.

En suma, el proyecto crítico kantiano comprende una primera instancia restrictiva y una instancia posterior posibilitadora. La segunda supone la primera y funda su posibilidad en ella. Sucede aquí algo parecido al procedimiento mayéutico de Sócrates, conformado por el “momento” de la refutación (catarsis, purga) de los conocimientos equivocados, y el “momento” de la mayéutica propiamente dicha (alumbramiento, parto) en el que un verdadero saber hace su aparición. Si Kant hubiera partido de la convicción de que las afirmaciones de la metafísica tradicional eran correctas, entonces no habría concebido la necesidad de una filosofía *crítica*. Ella –la crítica– recupera o renueva una nota fundamental de la actividad filosófica en general: el cuestionamiento, la interrogación, el enrarecimiento o la desnaturalización de lo que habitualmente se admite como verdadero, válido o justo.

El proyecto crítico kantiano también puede ser llamado por lo antedicho “proyecto dogmático-práctico”, si es que queremos enfatizar con ello lo que la crítica hace posible. Entre otras cosas: una metafísica no acrítica; una fundamentación de la ética realizada sobre la base de la libertad; la propuesta de un nuevo orden mundial, de una

Siempre soy

ciudadanía “cosmopolita”, sostenida en la esperanza de que el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor.⁴

⁴ Esta expresión “el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor” es la tesis que Kant defiende en la Segunda Parte de su libro sobre *El conflicto de las Facultades*, de 1798 (Kant, 2004). Sobre este texto véase la Clase del 5 de enero de 1983 que dictó Michel Foucault en el Collège de France (Foucault, 2010: pp. 17-39).

Abreviaturas

- KrV*: *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)*. Kant, 2009.
KpV: *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica)*.
 Kant, 2005.
Fundamentación: Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.
 Kant, 1996.

Bibliografía

- CAIMI, M. (1989). *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA.
- De BOER, K. (2010). “Pure Reason’s Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant’s first *Critique*”, en: *Kant Yearbook*, vol. 2, Metaphysics. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 53-73.
- FOUCAULT, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HENRICH, D. (1989), “Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*”, en: FÖRSTER, Eckart (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46. Edición en español: HENRICH, D, “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Crítica*”, trad. Pedro Stepanenko, en: CABRERA, I. (comp.) *Argumentos trascendentales*. México: UNAM, 1999.
- KANT, I. (1989). *Los progresos de la metafísica*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Eudeba. Edición alemana: KANT, I., *Fortschritte der Metaphysik*, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 8. Berlin: Bruno Cassirer, 1923.
- KANT, I. (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, edición bilingüe, trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- KANT, I. (1999). *Hacia la paz perpetua*, trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva. Edición alemana: Kant, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en: KANT, I., *Werke in zwölf Bänden*, Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KANT, I. (2004). *El conflicto de las Facultades*, trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Losada. Edición alemana: KANT, I., *Der Streit der Fakultäten*, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 7. Berlin: Bruno Cassirer, 1922.

- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, trad. Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- KANT, I. (2013a). “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en: KANT, I., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R. Aramayo. Madrid: Alianza, pp. 85-98. Edición alemana: KANT, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 4. Berlin: Bruno Cassirer, 1913.
- KANT, I. (2013b). “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en: KANT, I., *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. R. Aramayo. Madrid: Alianza, pp. 99-125. Edición alemana: KANT, I. “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 4. Berlin: Bruno Cassirer, 1913.
- MALIANDI, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 3ra. edición.
- MOHR, G. y WILLASCHEK, M. (1998). “Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft”, en: *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Georg Mohr und Marcus Willaschek. Berlin: Akademie Verlag, pp. 5-36.
- PATON, H. J. (1946). *The Categorical Imperative. A study in Kant’s Moral Philosophy*. London: Hutchinson’s University Library.
- RAGGIO, A. R. (1973). “¿Qué significa ‘condiciones de posibilidad?’”, en: *Cuadernos de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Año XI, Número 20, Marzo-Diciembre de 1973, pp. 341-353.

CAPÍTULO 7

Panorama de la ética kantiana

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Introducción

Este capítulo se refiere especialmente a un aspecto de la obra kantiana: su ética. Puede decirse que también allí Kant desarrolló una auténtica revolución o giro (tal como había operado en el campo de la racionalidad pura teórica), pues frente a las formas tradicionales de determinar los criterios de la moralidad –eudemonistas, materiales, axiológicas, consecuencialistas, etc.– propuso una fundamentación racional *a priori*, fuerte, de la ética. Esto se aclarará más adelante. Son dos las obras más destacadas para una reconstrucción de los lineamientos generales de la propuesta ética kantiana: la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785 (en adelante, *Fundamentación*) y la *Crítica de la razón práctica* de 1788 (en adelante, *KpV*, por sus siglas en alemán).⁵

Como vimos en el capítulo anterior, la filosofía de Kant se suele presentar en general como un “criticismo-trascendental”: con el término “crítica” se alude a la tarea de establecer los *límites* de las facultades de la razón, al tiempo que “trascendental” remite a la preocupación por determinar las *condiciones de posibilidad* (que siempre son *a priori*: es decir, universales y necesarias) del conocer empírico (que siempre es *a posteriori*; es decir, contingente y particular).⁶ Di-

5 Ver: “Abreviaturas” antes de la Bibliografía. En lo sucesivo, se indica el número de página de las traducciones al español indicadas, seguido del número de página de la edición de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín, consignado entre corchetes.

6 *Trascendental* es, según Kant, “todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en

chas condiciones, según muestra Kant en la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *KrV*, por sus siglas en alemán), y la circunstancia de que estén dadas *a priori*, significan asimismo que se encuentran “más acá” de la experiencia haciéndola posible como representación inteligible (a diferencia de lo “trascendente”, que siempre está “más allá” de la experiencia). Tal enfoque se ajusta al trabajo que emprende Kant en la esfera teórica de la razón: en efecto, busca explicitar aquello que ya tiene que presuponerse para que sea viable conocer los fenómenos. Como empresa *crítica* –es decir: en tanto se reconoce y se explicita la existencia de *límites*–, uno de los resultados más importantes de la investigación kantiana es el de que no podemos conocer todo. Por el contrario: sólo nos resulta pertinente hablar de “conocimiento” cuando intervienen dos elementos:

(i). lo que puede llamarse una “estructura *a priori* de la razón”, compuesta por

(a) conceptos puros del entendimiento (o categorías: unidad, pluralidad y totalidad; realidad, negación y limitación; sustancia y accidente, causa y efecto, y acción recíproca; posibilidad e imposibilidad, existencia y no-existencia, necesidad y contingencia), y

(b) formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo);

(ii). impresiones (material sensible).

El conocimiento, entonces, es el resultado o el producto de la intervención del *sujeto* cognoscente. Vale decir, el cúmulo de datos sensibles que constantemente llega a nosotros resultaría ininteligible si no fuera con-formado, conceptualizado, por una estructura *a priori* de la razón (o sea: puesto en categorías, y en tiempo y espacio); pero, a su vez, la razón nada puede conocer por sí sola, sin un material sensible

que ella ha de ser posible *a priori*” (*KrV*: p. 66 [A 12 – B 25]). Entre corchetes se indica, según el uso habitual, el número de página de la primera edición (A) y/o de la segunda (B), según corresponda, de acuerdo con la edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften de Berlín.

que “modelar”. En este sentido, Kant afirma que todo conocimiento *comienza con* la experiencia, aunque no todo *procede de* ella.

Ahora bien, es evidente que hay “cosas” u “objetos” que creemos conocer cuando, en realidad, de ellas no tenemos impresiones: si las impresiones sensibles son uno de los requisitos que debe cumplirse para que se pueda hablar de conocimiento, entonces, por ejemplo, muchas de las ideas que la metafísica decía poder “conocer” resultan, en realidad, *incognoscibles*. Por caso, no tenemos experiencia sensible de Dios, del mundo, del alma o de la libertad. Pero Kant no cree que dichas ideas sean una pura nada (lo que equivaldría a impugnar sin más todo tipo de metafísica); por el contrario, sostiene que si bien no podemos *conocer* esas ideas no obstante sí nos resulta posible *pensar* en ellas. Es más: la razón tiene según este filósofo una “tendencia natural” a *postular* aquellas ideas, a la manera de síntesis de lo que ya no se encuentra sometido a condición alguna.

1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón

Entre intérpretes reconocidos se discute acerca de si Kant pudo desarrollar en el ámbito de la *razón práctica* el programa trascendental que acabamos de referir muy sucintamente y que tuvimos ocasión de exponer con más detalle en el capítulo anterior. Al parecer, dicho proyecto fue abandonado en el tránsito de las dos obras que, como dijimos antes, contienen su filosofía moral. Sea de esto lo que fuere, apuntemos en principio que la dimensión práctica de la razón incumbe al campo del actuar humano. Ahora bien, cuando actuamos no somos mera incompetencia o pura ignorancia: poseemos de hecho una suerte de saber –que Kant llama, al inicio de la *Fundamentación*, “conocimiento moral ordinario” o vulgar (*gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis*)–, pero que aún no es un conocimiento ético-filosófico. Aquel saber ingenuo o inocente es, por ende, insuficiente: sobre todo, porque se resume en la consideración de que el seguimiento irrestricto de un principio o precepto moral entra en contradicción con la tendencia a satisfacer las necesidades naturales y las “inclinaciones” (*Neigungen*) (satisfacción que, de cumplirse

completamente, significaría la “felicidad” máxima). En este sentido, el conocimiento racional filosófico es –podríamos decir– mezquino y parco: trata de modo severo a las inclinaciones sin prometerles nada; es más, desatiende y desprecia sus reclamaciones. Es esta contradicción –sobre la que después volveremos– la que hace necesario superar ese ingenuo e inocente saber. Kant lo expresa del siguiente modo:

De esta manera, la *razón humana ordinaria* es impulsada, no por algún tipo de necesidades de la especulación (que no le afectan nunca mientras se limita a ser mera razón sana), sino aun *por motivos prácticos*, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de *una filosofía práctica*, para recibir allí mismo información y clara indicación acerca de la fuente de su principio y de la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas que se apoyan en las necesidades e inclinaciones [...] (*Fundamentación*: 141 [405], el primer subrayado es nuestro).⁷

Retomemos de otro modo lo que antes señalamos. El sujeto se “desdobla” entre su condición cognoscente y su condición actuante (algo parecido vimos que ocurría en Descartes). Esta división está sustentada en la siguiente constatación: en el campo del *actuar*, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito del *conocer*, llegamos a tener un contacto con lo *incondicionado* (o lo absoluto).⁸ Esa relación se da según Kant

7 La “información” (*Erkundigung*) y la “indicación” (*Anweisung*) sobre la *fuentes* (*Quelle*) y la *determinación* (*Bestimmung*) del principio ético es, podríamos decir, el proyecto central de la filosofía moral kantiana. De acuerdo a esto, ofrece una *genealogía* del criterio de la moralidad junto con su *fundamentación*. Maliandi aclara lo que está en juego en la cuestión que referimos: “Aquel saber ‘natural’, ‘espontáneo’, ‘prístino’, o como se lo quiera llamar, presente en todos los hombres, es siempre lo básico, es absolutamente necesario, pero resulta difuso, y sucumbe con frecuencia a lo que Kant llama ‘dialéctica natural’, por la cual se tiende a cuestionar el carácter riguroso del deber y a acomodarlo a nuestros deseos o intereses. En otros términos: la ética normativa (filosófica) se hace necesaria porque el hombre, junto a su saber moral, tiene también la tendencia a engañarse a sí mismo. La reflexión ético-normativa, sistemática, operando con argumentos racionales, impide, o al menos dificulta, obstaculiza ese engaño” (Maliandi, 2004: pp. 54-55).

8 En este sentido, puede sostenerse que “el proyecto kantiano de una metafísica de las costumbres se desarrolla dentro del terreno de la filosofía práctica. Se trata de una ética que se conduce de manera metafísica y no de una metafísica que tiene consecuencias éticas” (Schwarzböck, 2012: pp. 11-12).

a través de la *conciencia moral* (*Gewissen*). Esta conciencia tiene una significación precisa (no se limita a un mero “saber acerca de” o “estar al tanto de” cuestiones pragmáticas). *La conciencia moral kantiana es una conciencia de lo que debemos hacer y de lo que no debemos hacer*. Precisamente por ello la ética kantiana se define como “deontológica”, es decir, porque coloca en el centro de su preocupación la tematización del deber (= *deon*). Ahora bien, la conciencia moral no ordena-manda-exige hacer tal o cual cosa en particular en tal o cual situación coyuntural, sino que *sólo ordena-manda-exige la forma que toda acción debe adoptar en todos los casos*. No nos interesa el contenido concreto de la conciencia moral. En este sentido, la ética kantiana es *formalista*. Pensémoslo así: todos, de hecho (*de facto*), realizamos cotidianamente discriminaciones de orden moral; pero en una reflexión filosófica como la de Kant lo que predomina no es lo que tiene vigencia (eso que *de hecho* hacemos), sino aquello que podemos justificar como válido universalmente (lo que *debemos* hacer, *de jure*), con independencia de la situación en la que nos encontramos y con independencia de las consecuencias o efectos posibles.

| | |
|-------------------------------|--------------------------------------|
| LO QUE ES (<i>DE FACTO</i>) | LO QUE DEBO HACER (<i>DE JURE</i>) |
| VIGENCIA | VALIDEZ |
| CONTENIDO (<i>qué</i>) | FORMA (<i>cómo</i>) |

Así, pues, según Kant la conciencia moral se relaciona con “lo incondicionado” (aquello que la conciencia teórica no alcanzaba) porque ella es conciencia del deber. Eso “incondicionado” a que accedemos ahora en nuestra vida práctica es un mandato (es decir: un mandato incondicionado, absoluto). Con otras palabras: la conciencia moral es una conciencia que *exige* de modo absoluto, y esto significa: que nos *ordena* hacer algo de forma *incondicionada*, o sea: algo que *no* está sometido a condición alguna. Por ejemplo, la conciencia moral no dice: “*debo* hacer algo *para* agradar a Fulano”, pues aquí la exigencia u orden (deber hacer algo) viene acompañada

por una condición (para agradar).⁹ Contrariamente, la conciencia moral ordena “hacer algo porque es mi *deber* hacerlo”, más allá de todo condicionamiento (por ejemplo, que me lleve tiempo, dinero, esfuerzo, etc.). En suma, en la conciencia moral habita una exigencia absoluta, que no puede explicarse desde el punto de vista de los fenómenos de la naturaleza, pues aquí –según Kant– no hay deber sino sólo un *suced* de acuerdo a la causalidad. Como suele referirse a modo de ejemplo, una piedra no “debe” caer; simplemente sucede que cae, lo que se comprende según las leyes que rigen esa clase de fenómenos. Pero a diferencia de estos casos –insistimos– la conciencia moral se vincula con imperativos de una clase peculiar: son *in*-condicionados; mandan sin ninguna condición (más allá de que se lo obedezca o se lo infrinja).¹⁰

En adelante nos referiremos a tres cuestiones relativas a la ética de Kant que son fundamentales para nuestro estudio: 1) su definición del término “deber” y su relación con las “inclinaciones” (apartado

9 Como veremos, esta clase de mandatos se incluyen entre los que Kant llama “imperativos hipotéticos”.

10 Como podrá advertirse por lo desarrollado en la primera parte de este capítulo, aquí hay otra importante cuestión implicada: la de que el hombre obra presuponiendo que es libre. *El deber (la ley moral) implica la libertad*. Ahora bien, dentro del mundo fenoménico-sensible (el único que podemos conocer) todo lo que ocurre está determinado por la causalidad, es decir, no hay ningún hecho que no tenga su causa (y ésta tiene la suya; y ésta también; y así al infinito). Por ende, dentro del orden causal no puede hablarse de libertad, por lo que en la naturaleza no hay lugar para el deber. Por su parte, la conciencia moral (Kant la comprende como un “hecho de la razón” [*Faktum der Vernunft*]) es incompatible con el determinismo y exige suponer que en el hombre hay, además de un aspecto sensible, otro inteligible (él es “ciudadano de dos mundos”). Sólo de este modo podemos comprender la presencia del deber en nosotros, ya que únicamente tiene sentido hablar de actos morales (buenos o malos) si el hombre es libre. ¿No es contradictoria una libertad para el deber? Dos comentarios complementarios: 1) Kant cree que no hay contradicción, pues piensa que ese deber la razón práctica se lo impone a sí misma en tanto surge de sí misma (por ello –volveremos sobre este punto– somos *autolegisladores*. Lo que nos determina proviene de nuestra razón práctica, es decir, de nosotros mismos; es decir: de nuestra libertad). 2) La libertad no equivale a la mera facultad de desear: aquélla, sostiene Kant, es la posibilidad de determinarse según leyes de la razón, no naturales.

2); 2) los tipos de imperativos (apartado 3); y 3) una caracterización conceptual de su propuesta en general (apartado 4).

2. El deber y las inclinaciones

En el comienzo del primer capítulo de la *Fundamentación*, Kant afirma:

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *bueno voluntad* (*Fundamentación*: 117 [393]).

¿Qué podría significar esto? Es claro que el dinero es “bueno” para comprar libros, hacer viajes, etc.; pero también puede servir para corromper a una persona, para explotarla, para sobornar a un funcionario, etc. Por ello el dinero sólo es un “bien relativo”, no absoluto, pues depende de cómo se lo use. Así también la inteligencia es “buena” para aprender lo que se estudia, para desempeñarse mejor en tal o cual ocupación, etc.; pero se la puede emplear también con el fin de diseñar estrategias para robar un banco, para encubrir un hecho ilícito, etc. Por ende, Kant piensa que sólo la buena voluntad es absolutamente buena: ella en ninguna circunstancia puede ser mala. Es decir, lo único bueno absolutamente, *sin restricción*, en nuestro mundo es la buena voluntad. Incluso Kant afirma que fuera de este nuestro mundo (el sensible), aun si pensáramos en otro lejano al nuestro (por ejemplo: un mundo inteligible) también valdría en él que sólo la buena voluntad es absolutamente buena. No sólo *en la experiencia* es imposible encontrar algo bueno sin restricción que no sea una buena voluntad. Es *impensable* en general que algo sea bueno sin restricción, si no es una buena voluntad (*cf.* Crelier, 2004: 185).

Podría preguntarse a esta altura por qué es *bueno* la buena voluntad, cuál es la razón que la vuelve el punto de partida de la fundamentación ética kantiana. Según venimos viendo, el motivo no radica en que la voluntad se adecue a algún fin que nos hayamos propuesto, sino que –contrariamente– es buena por su *querer*, o sea, es *bueno en sí misma*. Por caso: encontramos por la calle una billetera

que contiene, además de la identificación de su dueño, una suma importante de dinero; es probable que quien la haya extraviado ya no se encuentre cerca, e incluso nadie nos observa. Decidimos recogerla. Ahora podríamos tomar distintos cursos de acción: (a) buscar a su propietario para reintegrarle lo que encontramos; pero resulta que se trataba de un turista y no hallamos modo de localizarlo; (b) buscar al propietario y, hallándolo, entregarle la billetera en mano; (c) quedarnos con lo que encontramos (pues no hay testigos y nadie se acercó a preguntarnos si habíamos hallado algo parecido). Comencemos por lo más evidente: lo efectuado en cada caso es una *acción* (levantar del piso un objeto extraviado); pero con ella hago a la vez algo más: en (a) y (c) no logro que el objeto perdido se reencuentre con su dueño; sólo lo logro en (b). Ahora bien, según la ética kantiana nuestro análisis no tiene que enfocarse en las consecuencias de nuestras acciones, sino más bien en *el valor moral* de las mismas. Este valor moral no depende de aquellas consecuencias. En efecto, si así fuera, entonces (a) no tendría valor moral alguno, pues en esa variante no se consiguió la restitución de lo extraviado, quedando al mismo nivel que (c), en tanto que sólo (b) podría ser juzgado como un acto bueno moralmente. Sin embargo, de acuerdo a Kant debemos juzgar la intención o la voluntad que guió nuestra acción, por lo que (a) y (b) *sí* tienen valor moral, con independencia de que el objetivo se haya cumplido o no. En resumen: (a) y (b) son *actos de la buena voluntad, moralmente buenos*; tienen el mismo valor porque lo que interesa es la intención y no el resultado o las consecuencias. Por ello Kant dice de la buena voluntad que “es buena *en sí misma*”. Este simple ejemplo podría orientarnos y clarificarnos acerca de lo que se dice al afirmar que el *criterio de moralidad* reside en la intención de la acción y no en las consecuencias de la misma. La kantiana es –como ya dijimos– una ética “formalista”; define el enjuiciamiento de los actos de acuerdo a su *forma* y según *cómo* ellos son realizados, es decir, no se interesa por el *contenido* o el *qué* (esto último sería lo propio de una ética material).

Ahora bien, de acuerdo a la *KpV*, el hombre no es sólo un ser puramente racional, sino que también se halla vinculado a lo sensible: en él conviven por tanto dos mundos, a saber, el inteligible y el sensible. Por esto hay que definirlo como “ciudadano de dos mundos”. En efecto:

[...] la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas sometidas a leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de éstos sometidos a leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura (*KpV*: 117 [393]).¹

Esto significa que nuestras acciones están determinadas en parte por la razón, pero también en parte por lo que Kant llama “inclinaciones” (por ejemplo: amor, odio, simpatía, orgullo, avaricia, placer, gustos, etc.). Éste es un aspecto clave de la ética kantiana, que muchas veces se olvida cuando se sobrecarga el aspecto formal y rigorista de ella (que, por cierto, tiene). La *posibilidad doble de determinación* (razón/inclinación) genera, ni más ni menos, conflictos: podríamos decir, Kant es plenamente consciente de la constante tensión en la que nos encontramos como actores del mundo de la vida. Por ende, es esta en-crucijada la que según Kant hace necesario que nuestra voluntad sea constreñida, exigida, mandada; en suma: obligada a seguir un deber.

Con lo ya dicho podemos obtener al menos tres tesis que no pueden perderse de vista en una caracterización de los lineamientos fundamentales de la ética kantiana.

I. *El valor moral consiste en hacer el bien por deber, no por inclinación.* De acuerdo a ello, es posible identificar cuatro tipos de acciones según el motivo que las inspire.

1) *Acciones contrarias al deber:* una persona se está ahogando, pero como es alguien a quien debemos dinero, entonces dejamos que se ahogue. Por tanto, obramos por pura inclinación (en este caso: avaricia).

2) *Acciones de acuerdo con el deber y por inclinación mediata:* el que se ahoga es una persona que nos debe dinero, entonces nos

1 Hetero (distinto) – nomía (de nomos: norma, ley) = la norma o ley proviene de alguien distinto a mí. Auto (propio, uno mismo) – nomía (de nomos: norma, ley) = la norma o ley proviene de mí mismo.

arrojamos al agua y lo salvamos para que pueda devolvernos el dinero que nos debe. Por ende, nuestra acción coincide con el deber de salvar al prójimo, *pero* la hemos realizado como *medio para* otra cosa: recuperar nuestro dinero. Desde el punto de vista moral kantiano ello no es ni bueno ni malo, sino neutro (no puede ser sencillamente malo porque en definitiva la acción realizada – salvar al prójimo– coincide con el deber).

3) *Acciones de acuerdo con el deber y por inclinación inmediata*: quien se está ahogando es la persona que amamos, y hacemos todo por salvarla. Esta inclinación (el amor) es inmediata porque la acción misma (salvar a la persona amada) es deseada por el placer que nos produce o –como en este caso– por el dolor que nos evita (la pérdida de la persona que amamos). Este caso es distinto a aquél donde quien se ahogaba nos debía dinero: no sentimos inclinación inmediata a salvar a esa persona; lo hacemos por otra cosa que queremos alcanzar gracias a su rescate (la recuperación de nuestro dinero). En la acción realizada de acuerdo con el deber y por inclinación inmediata, el acto coincide con el deber (salvar al prójimo), *pero* lo que nos lleva a ejecutarlo es una inclinación inmediata, pues es *esa* persona a la que deseamos salvar y no lo haríamos en otro caso. También éste es un acto moralmente neutro.

4) *Acciones por deber*: quien se está ahogando no es alguien que conozcamos, que nos deba dinero, o a quien se lo debamos, ni es alguien a quien amemos; incluso puede tratarse de un enemigo y nuestra inclinación en ese caso podría ser la de desear su muerte. Sin embargo, el deber nos dice que debemos salvarlo como a cualquier ser humano: doblegamos nuestra inclinación y nos esforzamos en salvarlo. Sólo éste es un acto moralmente bueno ya que es el único realizado por deber. Así queda planteada al mismo tiempo según Kant la diferencia entre *moralidad* (que caracteriza a las acciones realizadas por deber o por respeto a la ley) y *legalidad* (que alude a las acciones meramente conformes a la ley, es decir, a las que juzga como moralmente neutras).

Esquemáticamente puede presentarse lo dicho de la siguiente forma:

| <i>ACCIÓN</i> | <i>(hecha por)</i> | <i>(es)</i> |
|--------------------------------------|--------------------------|----------------------|
| CONTRARIA AL DEBER | INCLINACIÓN | MORALMENTE MALA |
| DE ACUERDO CON EL DEBER | INCLINACIÓN MEDIATA | MORALMENTE NEUTRA |
| DE ACUERDO CON EL DEBER | INCLINACIÓN INMEDIATA | MORALMENTE NEUTRA |
| INDEPENDIENTE DE TODA INCLINACIÓN | DEBER | MORALMENTE BUENA |

En rigor, tanto en la *Fundamentación* como en la *KpV* no encontramos ejemplos o recetas de cómo actuar en una ocasión determinada, específica, “situada”. A Kant le interesa mostrar y fundamentar un criterio de moralidad válido universalmente, y por ello no atiende al *qué* (contenido), sino al *cómo* (forma) de la acción. Por cierto: Kant no dice que siempre, en cada acto de la vida, haya que hacer a un lado las inclinaciones, o que tengamos que esforzarnos por desprendernos de éstas en general. Solamente en asuntos concernientes a la moralidad (es decir, en referencia a lo que juzgaremos como moralmente bueno) cabe hacer las precisiones que presenta (véase el *excursus* que continúa a este apartado).

II. *El valor moral de una acción reside en la máxima que la inspira, no en su propósito (o fin).* Esto quiere decir que aquello que hay que determinar (el valor moral) no depende del contenido (sea el que fuere) ni de los resultados (o fines) de nuestras acciones, sino solamente del *principio por el cual se realiza*. Concretamente, tal principio es lo que llama “máxima” de la acción, que es el *principio subjetivo* de la misma. Tal fundamento no depende ni puede depender del objeto que se persigue (de lo que se ocupa la facultad de desear), sino meramente del *principio del querer*. Si antes dejamos planteada la doble condi-

ción del hombre en tanto ciudadano de dos mundos, diremos ahora que la voluntad, entre lo formal (principio del querer) y lo material (las inclinaciones), actúa de modo *moralmente correcto* cuando se determina por lo primero.

III. El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. Esta definición kantiana del deber indica que sólo la *ley* como tal (que se entiende como *principio objetivo* o exclusivamente racional, es decir, distinto del principio subjetivo o máxima), y no sus efectos, merece respeto y seguimiento, pues se trata de una *ley práctica*. De este modo podemos advertir que aquello que constituye a la noción de deber que más arriba presentamos es la *ley* y el *respeto puro* hacia ella.

2.1. Breve *excursus* sobre la relación inclinación/deber

La preposición que utiliza Kant para caracterizar las acciones morales (o moralmente correctas) es “por”, “a causa de” (*aus*). Una acción es moral únicamente cuando la realizamos *por* deber (*aus Pflicht*). Lo decisivo es el móvil de la acción, qué fue lo que nos llevó a actuar, el “principio”, no las inclinaciones que sentimos en esa situación particular. Lo importante es si salvamos a una persona por deber, o si lo hicimos por inclinación. Pero esto no significa que no debamos tener ninguna clase de sentimiento o inclinación por una persona para poder obrar moralmente con respecto a ella. Si Kant hubiera afirmado eso, no habría reconocido ninguna clase de deber hacia familiares o amigos (incluso hacia uno mismo, porque también existe el “amor propio”). Y eso es un sinsentido, ya que sería afirmar que sólo tenemos obligaciones con respecto a personas que, o bien odiamos, o bien nos resultan indiferentes.²

2 Si bien el odio también es una inclinación, es poco probable que lleve a un agente a actuar conforme al deber pero no *por* deber, sino por inclinación (en este caso, el odio). Antes bien, el odio parece conducirnos en el sentido contrario al del deber. Siguiendo el ejemplo anterior, el odio nos llevaría a dejar ahogarse a nuestro enemigo, mientras el deber nos ordenaría salvarlo.

Lo que Kant quiso indicar es el criterio por el cual podemos identificar las acciones morales. Como sabemos, ese criterio radica en actuar por deber. Pero ello no impide que, al actuar por deber, actuemos también *con* inclinación, aunque, claro, no *por* ella. Esta observación responde a un malentendido habitual en el que incluso incurrió el poeta Friedrich Schiller (1759-1805) en los siguientes dísticos dedicados satíricamente a la ética kantiana: “Sirvo con gusto a los amigos, pero desgraciadamente lo hago por inclinación, / de modo que a menudo me siento afligido por no ser virtuoso. [...] No hay otro consejo, debes tratar de despreciarlos, y entonces hacer con repugnancia aquello que te manda el deber” (Schiller, 1960, citado en: Esteve Montenegro y Sprute, 2008: 132). El error consiste en creer que toda acción moral debe hacerse en un sentido contrario al que tienden las inclinaciones. Pero ello elevaría la inclinación al rango de criterio (negativo) de moralidad, pues bastaría con saber qué nos inclinamos a hacer para saber qué *no* debemos hacer. Así, si sintiéramos la necesidad de salvar a nuestro hijo de las aguas, no deberíamos hacerlo, porque mediante esa acción estaríamos satisfaciendo nuestra inclinación. El deber y la inclinación pueden coincidir; no existe ninguna contradicción en ello. El caso extremo en el cual salvamos a alguien que odiamos sirve para mostrar con claridad cuándo actuamos por deber casi con seguridad, porque no tenemos ninguna inclinación a salvarlo y, por tanto, es menos probable que confundamos en ese caso el móvil de nuestra acción (es el deber y no la inclinación). Decimos que *casi* con seguridad esto es así, porque la acción de salvar a un enemigo podría estar secretamente motivada –e incluso el agente mismo podría no advertirlo– por el deseo de ser valorado por los demás como una persona honesta, tan honesta que incluso está dispuesta a arriesgar su vida para salvar la de sus enemigos.

En realidad –dice Kant a este respecto–, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber [es decir, en el que el agente haya actuado exclusivamente por deber]. Pues, ciertamente, es a veces el caso que en la más aguda introspección no encontramos absolutamente nada,

aparte del fundamento moral del deber, que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción y a sacrificio tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea, y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aun con el examen más riguroso, detrás de los resortes secretos [*geheimen Triebfedern*], porque cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven (*Fundamentación*: 143-145 [407]).

Según Kant, es en última instancia imposible saber si alguien alguna vez realizó una acción estrictamente moral, es decir, si actuó exclusivamente por el deber y no por alguna “secreta” (¿inconsciente?) inclinación. Pero si alguna vez una persona actuó moralmente, entonces, sin lugar a dudas, lo hizo motivada por el deber y no por inclinación alguna. *Lo único relevante es eso: saber cuál es el criterio que nos permite determinar cuándo una acción es moral y cuándo no lo es, independientemente del hecho de si alguna vez alguien llevó a cabo una acción así.*

3. Los tipos de imperativos

Como dijimos antes, la “doble ciudadanía” del hombre, y la encrucijada que para él representa, explican la necesidad de que nuestra voluntad sea exigida, mandada, obligada, constreñida a seguir un deber. Tales exigencias, mandatos, obligaciones y constricciones quedan comprendidos en el concepto de *imperativo*. Quisiéramos ahora referir sucintamente qué *tipos* de imperativos ha presentado Kant, no sin antes condensar gráficamente algunos de los aspectos que ya hemos presentado y dar pie, con ello, a una nueva cuestión medular:



Hemos ingresado en el cuadro un aspecto que antes sólo había sido aludido. Es el siguiente: en tanto ciudadanos de dos mundos, no tenemos en nosotros la ley, pues ésta es objetiva (es decir, universalmente válida para todos); lo que sí tenemos son: (a) inclinaciones, y (b) máximas (principios subjetivos del obrar). Sin embargo, mediante nuestra racionalidad podemos alcanzar una *re-presentación* de la ley objetiva. Podemos entender esto que plantea Kant como la realización de un experimento mental (*Gedankenexperiment*) mediante el cual nos *re-presentamos* la universalidad. Sólo la adecuación a la *forma* de esta representación de la ley es el *bien moral*. Pues bien, la forma que adopta esa *re-presentación* es la de un *imperativo categórico*. La formulación más conocida de éste es la siguiente: “[O]bra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal” (*Fundamentación*: 173 [421]).

En base a lo que esta representación implica también podemos decir que el criterio de moralidad consiste en la *universalizabilidad* de la máxima.³ En el imperativo citado no sólo se afirma que no debemos

3 “Universal” es aquello que vale en todos los casos, por ejemplo una ley (si una norma admite excepciones es más bien una “regla”). “Universalizar”, significará entonces, hacer que algo valga en todos los casos. “Universalizable”, es aquello que puede ser universalizado, es decir, que se puede universalizar. “Universalizabilidad”, finalmente, refiere a la capacidad de ser universalizado. De este modo, una máxima, para ser moral, debe poder universalizarse. Debemos poder *querer* que valga univer-

hacerle a otro lo que nosotros mismos no admitiríamos como válido, o que no nos debemos convertir nunca en “excepciones”. Hay una “tarea” que realizar para formular el juzgamiento de una acción: a tal tarea la podemos llamar por nuestra parte “experimento mental”. Por medio de ese experimento buscamos que un principio subjetivo (o máxima) circunstancial, situacional, contingente *se convierta en –o se vuelva–* un principio que cualquiera podría considerar como válido intersubjetivamente, es decir, como una ley objetiva. Debemos *re-presentarnos* que lo que adoptamos como principio para nuestro propio obrar vale (no más tarde, no en otra época, sino *al mismo tiempo*) para todos. Debemos, pues, considerar *como si* hubiese sucedido en efecto la conversión de lo particular en lo universal. Por ejemplo: el imperativo nos exige la representación de si podríamos convertir en válido intersubjetivamente el principio de mentir. Según Kant, nadie podría considerar a esa posibilidad como moralmente buena; además –visto en términos lógicos– la universalización de dicho principio haría que éste se anulase a sí mismo, pues incluso el principio como tal sería una mentira. Quien no admite esto, entonces se considera una “excepción” (y se piensa autorizado a mentir, al tiempo que niega tal posibilidad a otros).

De acuerdo a Kant: “La representación de un principio objetivo en tanto que es constrictivo [*nötigend*] para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*” (*Fundamentación*: 157 [413]). Distinguirá, entre éstos, los siguientes tipos:

a. hipotético (condicional): la acción es buena en tanto que vale como *medio para* un fin. A su vez, ese fin o propósito puede ser:

i- posible, por lo que el principio es *problemático*; o

ii- real, por lo que el principio es *asertórico*.⁴

salmente, en todos los casos, incluso en aquellos en los que no nos convendría que se aplicase.

⁴ La distinción posible/real en esta clase de imperativos reside en el fin (propósito) que persigue la acción. Por una parte, es *posible* un fin cuando éste puede quererse o

b. categórico (incondicional): el principio del querer es una ley válida para todos. Son principios necesarios por sí, no como medios para otra cosa, a los que se los puede llamar *apodícticos* (necesarios). Sólo estos son mandatos o leyes de la moralidad.

Ahora bien, siendo el imperativo la fórmula de un mandato, Kant enuncia en la *Fundamentación* más de una fórmula. Ya hemos referido la que se denomina “fórmula universal” (o de universalización). Otra igualmente significativa es aquella que se llama fórmula del “fin en sí mismo”. Ella dice: “[O]bra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (*Fundamentación*: 189 [429]).

Hagamos una recapitulación para entender el significado de lo recién citado. Siempre la acción está orientada hacia un propósito (o fin). Dichos propósitos (o fines) pueden ser: *i-* relativos y condicionados, sea por la pura, la mediata o la inmediata inclinación;⁵ son los que hacen lugar a imperativos hipotéticos (por ejemplo: “si deseo una casa [fin], debo ahorrar dinero [medio]”); *ii-* categóricos e incondicionados, orientados por un propósito (o fin) objetivo y absoluto; son buenos por sí mismos, y no como medios para otra cosa. Por consiguiente, en tanto lo absolutamente bueno (lo bueno sin restricción) es la voluntad, y en tanto ésta sólo la encontramos en los seres racionales, resulta que las *personas* son fines en sí mismos. Es lo que está condensado en la fórmula que hace un instante transcribimos. La persona nunca es *mero* medio, nunca es un *sólo* un instrumento para obtener algún otro fin (por ejemplo, como ocurre en la esclavitud o

no, cuando, por así decir, no está inscrito en nuestra naturaleza (por ejemplo: “debo ponerme a estudiar *si* quiero llevar la materia al día”). Kant también llama a esta clase de mandatos *reglas de la habilidad*. Por otra parte, es real un fin cuando podemos suponer que todos tendemos a él, cuando, por así decir, está en nuestra naturaleza proponérselo (aquí, en verdad, hay un solo ejemplo de tal fin: la felicidad; los imperativos que tienden a ella son asertóricos [“no debo encolerizarme”; “no debo despilfarrar mis recursos”; “debo dominar mis pasiones”; etc.]). Kant también llama a esta clase de mandatos *reglas de la prudencia*.

5 Recuérdese el primer cuadro o esquema referido a los tipos de *acción*.

en la trata de personas).⁶ Por ende, cuando en una relación social – sea próxima o distante– utilizamos a una persona únicamente como un medio nos estamos comportando *inmoralmente*. Subrayemos: no esta o aquella persona (según su orientación sexual, su credo religioso, su definición política, etc.); *cualquier persona* (la ética es formal, no tiene contenido) *es un fin en sí mismo*; no en este o aquel lugar; no en este o aquel tiempo, sino siempre.

Asimismo, como seres racionales que valen como fines en sí mismos, determinamos el curso de nuestra acción libremente y, de este modo, reconocemos a la persona de otro como libre. Según señalamos en nota al pie al iniciar el apartado 1 –y como quedó reforzado al hablar de la doble ciudadanía del hombre–, la libertad obra de modo distinto al mero suceder de la naturaleza. Es la diferencia que existe entre el puro *deber-ser* (ámbito racional) y el puro *ser* (ámbito natural). La libertad no podemos conocerla, pero nuestra conciencia moral nos obliga a *postularla*: estamos obligados a ello, sostiene Kant, porque de lo contrario la conciencia moral sería un absurdo. Postular

6 Al decir *mero* (medio) y *sólo* (un instrumento) estamos adecuándonos a la expresión kantiana “...siempre a la vez como fin...” (*jederzeit zugleich als Zweck*). Aquí puede preguntarse: ¿“a la vez” *de que*? El “a la vez” (*zugleich*) implica que puede usarse la persona del otro (incluso la propia persona) como medio, siempre y cuando ese uso sea correspondiente con el trato digno de un fin en sí mismo. Podría decirse que en cualquier trabajo “usamos” a los demás. “Usamos” al panadero para poder comer pan, “usamos” al médico para que nos cure, etc. También usamos una fruta para comer, pero la diferencia entre el panadero y el médico, por un lado, y la fruta, por el otro, está en que el uso que hacemos de los primeros no es incompatible con el trato digno de un fin en sí mismo. La fruta desaparece literalmente en el acto de usarla. Y eso lo permitimos porque no la consideramos persona, sino cosa. En la esclavitud se “usa” a los seres humanos también, se usa su trabajo, pero se lo hace bajo la premisa de que tales seres humanos no son individuos racionales autónomos sino una propiedad del amo, lo cual no es compatible con el trato digno hacia una persona. En sintonía con lo que señalamos, Mario Heler explica: “[La fórmula del fin en sí mismo] presupone que en las interacciones, el otro se nos presenta *siempre* como un medio para la realización de nuestros propios objetivos vitales, como un instrumento. Y entonces la moral radica precisamente en considerarlo *también y al mismo tiempo* como fin en sí mismo; lo que quiere decir, considerar al otro como un sujeto racional capaz de dar su libre consentimiento a la interacción, a una interacción en la que precisamente operará como instrumento en el logro de fines ajenos” (Heler, 2004: 201). O sea que, aun cuando consideremos al otro como fin en sí mismo, su condición de medio no se pierde.

la libertad no es dar pruebas especulativas o demostraciones en torno a ella (lo que incumbe a la razón teórica); es, ni más ni menos, lo que ya siempre suponemos en el ámbito de la moralidad (es decir, de la razón práctica) respecto de todo ser racional.⁷

4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana

Fijemos algunos caracteres mínimos de la filosofía moral kantiana que condensan buena parte de lo ya expuesto, o que se aclaran por ello. La de Kant es una ética *deontológica*, pues hace del deber el criterio último de enjuiciamiento moral (y no considera como pauta los propósitos o los fines planteados, las consecuencias o los efectos de la acción, ni la situación o la coyuntura en que la misma se realiza). Es *rigorista*, en el sentido de que no admite excepciones al deber que ella fundamenta, ni permite una aplicación gradual o provisional del mismo (aspecto que se encuentra especialmente concretado en las fórmulas del imperativo categórico).⁸ Es *formalista*, ya que no ofrece contenido alguno en torno al cual determinarnos (sea lo agradable, lo útil, lo bello, etc.), sino sólo la forma que deben tener nuestros enjuiciamientos. Y es *universalista*, lo que se desprende de lo antedicho y que ahora podemos parafrasear así: se orienta no por lo que tiene vigencia (o sea: lo que de hecho es o sucede), sino por lo que tiene validez para todos y en todo contexto (o sea: lo que debe ser).

Otro aspecto relevante de la ética kantiana consiste en la circunstancia de que, en tanto cada agente moral –siempre fin en sí mismo y siempre libre– es quien, al universalizar la máxima de su acción, es-

7 Maliandi aporta: “Si no se supone la libertad (al menos, en el sentido del ‘libre arbitrio’) del agente moral, no puede atribuírsele ‘responsabilidad’ por sus actos. Y si no puede atribuírsele ‘responsabilidad’ (o imputabilidad), ya no puede considerársele agente *moral*. En realidad, ni siquiera podría considerársele *agente*, ya que, si sus actos no fueran ‘libres’, no dependerían de su voluntad. No habría ‘agentes’ sino más bien autómatas, o marionetas, movidas por alguna fuerza que le es extraña y que no puede resistir” (Maliandi, 2004: 119).

8 La contraparte del “rigorismo” es lo que en el capítulo dedicado a Descartes caracterizamos “provisionalismo”, en referencia a las *máximas provisionales* de las que se provee en la tercera parte del *Discurso del método*.

tablece la ley válida para todos (y, por ende, para sí mismo), entonces cada agente moral es un *legislador autónomo*. Aquí es preciso insistir: *auto-nomos*, es decir, un sujeto que se da a sí mismo (*auto*) la norma (*nomos*) por la que se determina. El sujeto moral es, pues, el origen del principio ético: no Dios, no el destino, incluso no las condiciones particulares de la situación en la que nos encontramos, sino cada uno de nosotros mismos. Lo contrario a ello, vale decir: que la norma no provenga del agente mismo, sino de alguna otra instancia (la religión, la vida, la sociedad, etc.), es lo que se entiende como “heteronomía” (*hetero*: distinto; *nomos*: *norma*). Respecto del origen del principios ético en particular, la cuestión queda planteada, en resumen, en los siguientes términos: “no se trata ahora tanto de buscar la ‘ley’, ni de ‘mostrarla’, ni de ‘demostrarla’, sino de remitirla a una instancia exterior [heteronomía], o de asumirla como propia [autonomía]” (Maliandi, 2004: 108).

A los efectos de integrar lo dicho a lo largo de la exposición sobre Kant en relación al concepto que es nuestro eje vertebrador (la subjetividad) podemos recurrir a la siguiente interpretación de Juan Lamarche:

Kant presenta al yo, que es uno, en tres dimensiones diferentes y de las cuales sólo dos de ellas son subjetivas. La primera de las dimensiones es el yo empírico, un ente psicofísico que siente, imagina, ama y odia. Este yo puede convertirse en objeto de conocimiento y determinar el campo de una psicología empírica [...]. La segunda de las dimensiones es el sujeto trascendental, el yo pienso de la apercepción trascendental, que no es un alma sustancial sino la unidad funcional lógica de la actividad pensante [...]. Tanto el yo empírico como el sujeto trascendental están presentes en la tercera de las dimensiones, que es incluyente: la persona, o el sujeto moral (2001= 14-15).

Si no nos equivocamos, el pasaje alude a que en Kant:

i. hay una dimensión *yoica* –que por ser psicológicamente objetivable no debe considerarse subjetiva– cuyo sentido consiste en poder resultar afectada por el mundo externo y por sus propias inclinaciones o vivencias presentes o pasadas, y por sus propios deseos e intereses, etc. Por ende, este yo es fundamen-

talmente receptivo; su actividad es, en rigor, una re-acción o un reflejo (como respuesta a las mencionadas afecciones);

ii. hay una dimensión *yoica* no objetivable o representable, pero que –justamente– es condición de posibilidad de toda objetivación y representación de objetos: un sujeto que, en tanto *trascendental*, no está colocado en la experiencia, de modo que no puede ser percibido; antes bien, este sujeto es *apercebido* como el yo-pienso que acompaña a todas mis representaciones.⁹ Se trata de un sujeto teórico, cognoscente, cuya actividad consiste en *legislar* el ámbito de los fenómenos. Como unidad lógica y trascendental es “inmaterial”, pero esta condición no lo hace una pura nada; por el contrario, brinda la *forma* de todo conocimiento posible de objetos;

iii. hay una dimensión *yoica* que –figuradamente– contiene a las precedentes: el sujeto moral posee, por una parte, ciudadanía sensible, es decir, experimenta las demandas que imponen las inclinaciones; pero también, por otra parte, es miembro activo de una esfera racional en el que *legisla*, no ya sobre el conocer, sino sobre el actuar. Como el sujeto trascendental, el sujeto moral es regulador, no del reino de la causalidad (de la naturaleza), sino del reino de la libertad (del deber ser).

Hacia el final de la *KrV* (693 [A 805 – B 833]), Kant plantea tres intereses fundamentales de la razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué puedo esperar? A pesar de la diferenciación que implican las tres preguntas, Kant señala en sus cursos de lógica que ellas tienen un punto de confluencia, que reside en la siguiente interpelación: “¿qué es el hombre? La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la

⁹ Dice Kant en la *KrV*: “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí” (164 [B 132]).

Siempre soy

antropología, dado que las tres primeras cuestiones remiten a la última” (Kant, 2000: 92). Inspirados en esta rúbrica kantiana, diríamos que ella justifica la necesidad de una *filosofía del hombre*.

Abreviaturas

- Fundamentación: Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Kant, 1996.
- KpV: Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica).* Kant, 2005.
- KrV: Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura).* Kant, 2009.

Bibliografía

- CRELIER, A. (2004). “En ningún lugar del mundo. La ubicación de lo bueno en la Primera Sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*”, en: FERNÁNDEZ, G. y PARENTE, D. (editores), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata: Suárez, pp. 185-189.
- ESTEVE MONTENEGRO, M. L. y SPRUTE, J. (2008). “Kant y Schiller sobre el deber y la inclinación”, en: *Pensamiento*, vol. 64 (2008), núm. 239, 129-142.
- HELER, M. (2004). “¿Por qué el otro siempre es un medio? O acerca de la instrumentalización del otro”, en: FERNÁNDEZ, G. y PARENTE, D. (editores), *El legado de Immanuel Kant. Actualidad y perspectivas*. Mar del Plata: Suárez, pp. 201-210.
- KANT, I. (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, edición bilingüe, trad. José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- KANT, I. (2000). *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal. Edición alemana: KANT, Immanuel, *Vorlesungen Kants über Logik*, en: *Immanuel Kants Werke*, Band 8. Berlin: Bruno Cassirer, 1923.
- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, trad. Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe, trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- LAMARCHE, J. (2001). “Peripecias de la subjetividad”, en: Cosimi, S. (comp.), *Estudios psicoanalíticos en la universidad II*. Rosario: Homo Sapiens, 9-24.
- MALIANDI, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 3ra. edición.

Siempre soy

SCHILLER, F. (1960). *Sämtliche Werke*, eds. G. Fricke y H. Göpfert, 2.^a edición, Múnich, 1er. tomo.

SCHWARZBÖCK, S. (2012). “La moralidad dentro de los límites de la mera razón”, en: Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 11-17.

CAPÍTULO 8

Una aproximación al pensar hegeliano

Gustavo Salerno

Introducción

En el recorrido conceptual que realizamos (que se corresponde con una determinada selección filosófica a nivel temático e histórico), Hegel nos aporta la posibilidad de pensar, por primera vez, lo siguiente: cómo es que *llegamos a ser* sujetos. De acuerdo al trayecto realizado hasta ahora es posible afirmar que ya sabemos qué es *ser* sujeto; al menos conocemos qué han pensado al respecto Descartes y Kant. En ambos, con las evidentes diferencias del caso, el sujeto ya está dado como agente del conocer y del actuar. Puede decirse que las filosofías cartesianas y kantianas asumen la tarea de explicitar y reconstruir cómo es que de hecho el sujeto ya *es* substancial, trascendental o moral. Con Hegel eso mismo entra en cuestión, pues nos muestra –en varias partes de su obra, pero especialmente en la *Fenomenología del espíritu*–,¹ una experiencia *fundamental e instituyente* del sujeto.

¹ Hegel publicó en vida cuatro obras decisivas: *Fenomenología del espíritu* (2009 [Jena, 1807]), *Ciencia de la lógica* (1976 [Nuremberg, 1812-1816]), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (2005 [Heidelberg, 1817]) y *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (2000 [Berlín, 1821]). Otras cuatro obras lo presentan como autor, aunque se trata de ediciones preparadas por sus discípulos en base a las clases dictadas en la universidad por Hegel. Ellas son: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1997), *Lecciones sobre estética* (2007), *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1984), *Lecciones sobre historia de la filosofía* (2000) y *Lecciones sobre filosofía del derecho* (1973-1974). A este repertorio habría que agregar, al menos, algunas recopilaciones de trabajos que aparecieron póstumamente, como los *Escritos de juventud* (1978) o los *Escritos pedagógicos* (1998), o aquella que se refiere como su “primer y breve libro”, es decir, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (1989 [Jena, 1801]).

Habitualmente Hegel es inscripto dentro de una compleja red de referencias filosóficas e históricas. Su pensamiento aparece caracterizado como moderno, aunque influido por la filosofía clásica; como idealista, pero enriquecido por un cierto realismo político; como revolucionario, que devino en reaccionario en la última mitad de su vida; como poskantiano, y sin embargo admirador del criticismo trascendental; como romántico, aunque comprometido con los ideales ilustrados; etc. Considerar que Hegel a lo largo de su vida haya tenido que ver con todo ello a la vez plantea una disyuntiva: o bien lo hizo de un modo absoluto –y entonces no fue ninguna de esas cosas, pues varias de ellas se muestran contradictorias entre sí–, o bien lo hizo de un modo dialéctico –en virtud de lo cual, podríamos decirlo así, es el integrador y el resultado superador de la experiencia de dichas contradicciones–.

Al mismo tiempo, la descripción anterior puede resultarnos de utilidad si, provisionalmente, la consideramos como testimonio de una sensibilidad que pretendió de modo incansable atrapar su propio tiempo en conceptos. En parte fue esta preocupación la que lo condujo a sondear la posibilidad de construir un *sistema* de filosofía. Ahora bien, para algunas interpretaciones ese intento de pensar-el-tiempo-propio ha vuelto a Hegel una fuente de la que ya no brota nada fecundo en la actualidad, pues su tiempo no es el nuestro. Hegel habría elevado a expresión racional todo el conjunto de producciones objetivas dadas en un curso histórico que ya ha caducado. Leer hoy su obra sería, entonces, un anacronismo; a lo sumo, un entretenimiento biográfico. No obstante, es necesario considerar que *aprehender el tiempo propio a través de los conceptos* consiste en una búsqueda y un trabajo que Hegel considera prácticamente *equivalente a la actividad de la filosofía*. Es preciso pensar en un tipo de filosofía atenta, predispuesta e informada ante “sucesos” radicales que redefinen el curso completo de los acontecimientos, bien mediante la adhesión que provocan, bien a través de resistencias que preparan: podemos comprender estos hechos en tanto marcas del devenir histórico, como lo han sido la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. ¿Es posible imaginar un filósofo ajeno a estos “sucesos”? ¿Diríamos, en ese caso, que es un auténtico filósofo? Si para estos interrogantes tenemos respuestas negativas es precisamente porque Hegel decidió

y definió a la filosofía dentro del horizonte de la realidad histórica, concreta y tangible, y no por fuera de ella. La filosofía es capaz de concebir el decurso de tal realidad a pesar de –o, más bien: *por*– llegar tarde.² No necesitamos entonces circunscribir en coordenadas precisas el nacimiento y la defunción del pensar hegeliano, sino más bien comprender cómo y por qué concibió la *necesidad de filosofía*. Estas respuestas que buscamos pueden sugerirnos la actualidad de Hegel para nosotros.

Bien se ha dicho que “Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo” (Pinkard, 2002: 9). En nuestra cátedra *pretendemos*, a través de la lectura de fuentes primarias y de otras realizadas por intérpretes reconocidos, que esa certeza meramente subjetiva adquiera la forma de un contenido conceptual, que luego esté en condiciones de ser ampliado y problematizado. Este texto quiere contribuir a ese objetivo. Para ello trata de aportar algunas claves conceptuales en torno a dos cuestiones preliminares: *i*- la idea de sistema filosófico en Hegel (apartado 1); y *ii*- el significado que tienen la expresión y el proyecto de una “fenomenología del espíritu” (apartado 2). Esto permite que, en la Conclusión, ofrezcamos una breve caracterización del contenido conceptual en cuestión.

1. La idea de sistema filosófico en Hegel

En el siguiente pasaje autorreferencial –extraído de una carta que Hegel dirigiera a Friedrich Schelling el 02/11/1800–, encontramos una importante referencia de su trayectoria intelectual:

Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así, tuve que ir siendo empujado hacia la *ciencia*, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la *reflexión*,

² Hemos citado en el texto “Orígenes y problemas de la filosofía” el siguiente pasaje hegeliano: “Para agregar algo más sobre la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos, por otra parte, que la filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada [...]. El búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso” (*Principios de la filosofía del derecho*, “Prefacio”).

convirtiéndose en *sistema*. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres (Hegel, 1978: 433; los subrayados nos pertenecen).

Aquí podemos ver que, para Hegel, ir en camino de la *ciencia* filosófica es prácticamente equivalente al *sistema filosófico*, siendo la reflexión el término medio necesario (pero no su fin último). También se advierte que la necesidad de filosofía se entenderá como necesidad de sistema (filosófico-científico), en el sentido no sólo de la exposición de las ideas, sino también en cuanto a la coherencia y consistencia racionales de éstas. “Encontrar la vuelta”, regresar a “la vida de los hombres” es y será una inquietud constante.³ Ahora bien, una filosofía sistemática implica un posicionamiento respecto de otra clase de filosofar que es preciso hacer explícito.

Habermas (1989) sostiene que Hegel encuentra la modernidad filosófica caracterizada por el predominio de un tipo especial de relación, a saber, la que el propio individuo establece consigo mismo, y que es conceptualizada como subjetividad. Esta instancia –siempre de acuerdo a la interpretación habermasiana– comportaría al menos las connotaciones siguientes: “a) *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; b) *derecho de crítica*: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado; c) *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos; d) finalmente la propia *filosofía idealista*: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma” (*ibid.*: 29; subrayados en el original). Este principio de la subjetividad condiciona y determina las múltiples manifestaciones de la vida, desde la ciencia objetivante (que “desencanta” la naturaleza) hasta el arte romántico (que entroniza la interioridad creadora), pasando por la

3 Como sabemos por lo planteado al final de la Introducción, la filosofía siempre “llega tarde” (trabaja sobre una realidad cumplida). Quizás haya que decir, si se quiere complementar esa consideración de 1821 con la de la carta de 1800, que el modo de “intervención” filosófica consiste en mostrar en dónde y cómo se alcanza la racionalidad en la vida *histórica* de los hombres.

moralidad (ilustrada en los imperativos categóricos) y, en general, el Estado y la sociedad. El saber acerca de tal principio corresponde a la filosofía, bien en términos de Descartes (es decir, como actividad reflexiva y solipsista a través del *ego cogito*), bien a la manera de Kant (es decir, como investigación crítica de los límites de la razón de acuerdo a una *autoconciencia trascendental*).

Ahora bien, la propia filosofía kantiana pondría en evidencia el límite del principio filosófico moderno, pues el “desgarramiento” de la razón en esferas diferenciadas (la del saber o la ciencia, la del acción práctica o la moral, y la del arte o la estética)⁴ no puede ser enmendado por tal principio. La modernidad llega a ser, por la vía de la subjetividad, un tiempo de fragmentación en el que falta el hilo conductor de retorno a la unificación. En otros términos, la subjetividad (moderna) se manifiesta como *principio de in-dividuación*, sin poder recobrar de forma completa la totalidad vital. Efectivamente,

[...] la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Este posee, ciertamente, la sin par fuerza de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que *hasta entonces* se había presentado como poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio *no es lo bastante poderoso como para regenerar el poder religioso de la unificación en el medio de la razón*. La orgullosa cultura de la reflexión, que caracteriza a la Ilustración, «ha roto con la religión y ha colocado la religión *al lado* de ella o se ha colocado ella *al lado* de la religión». El desprestigio de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que la Ilustración no es capaz de superar con sus propias fuerzas (*ibid.*: 33; subrayados nuestros).

Ahora comprendemos mejor qué proyecto filosófico podía implicar la constitución de un *sistema*. Básicamente, en él, y a través de él, deberían superarse aquellos desgarramientos producidos por el principio de la subjetividad, en tanto conducía al ensimismamiento, el enredo y el encierro del pensar. Aquí “superar” no quiere decir desconocer o ignorar las desgarraduras, sino recuperarse de ellas a través de ellas,

4 Esa diferenciación es la que surgiría del desarrollo del programa crítico de Kant, que encontramos en *Crítica de la razón pura* (1781-1787), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790).

sobre-pasarlas (pasar *sobre* ellas). La clausura sobre sí era resultado de la filosofía para la cual el punto arquimédico consistía en la relación (tanto radical como abstracta) de uno consigo mismo. Contrariamente, el germen y la cúspide del sistema debería ser una instancia viva y concreta, desarrollada y completa, cuya identidad fuera el producto de una pérdida y recuperación de sí. Aquí “pérdida” quiere decir desdoblamiento, ruptura, quiebre; recuperación significa restauración, sutura, recomposición. Hegel identificó esta tan extraña *identidad* como *espíritu* (*Geist*), acerca del cual sostuvo:

[...] se puede llamar “espíritu” [*Geist*] a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que “espíritu” es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto [propia] configuración (que constituye la multiplicidad que se incluye en el concepto de vida) (Hegel, 1978: 401).

Desde la fecha en que fue compuesto este pasaje (14/09/1800) –que forma parte de lo que se conoce como *Fragmento de sistema*– encontramos una concepción de *espíritu* que, en adelante y hasta su madurez, Hegel prácticamente no modificará: siempre que hallemos en sus textos esa noción debemos pensar en lo siguiente: *multiplicidad-unitaria-de-vida-fluyente*. ¿Algo múltiple pero unitario? ¿Algo unitario pero múltiple? Sí a cada pregunta. En efecto, nos es preciso concebir una identidad distinta a la de la subjetividad consolidada como principio a través del racionalismo ilustrado, pues el espíritu está en condiciones de (en rigor, él es la condición para) superar el unilateralismo al que se refirió Habermas en la cita precedente, y operar la unificación de las desgarraduras y contraposiciones (*Entgegensetzungen*). Pero hay más: ese espíritu no es una mera abstracción; por el contrario, es el nombre que adquiere la experiencia de una comunidad viva de individuos vivos, encarnada como práctica social, política, jurídica, cultural e histórica. La fluencia de esta comunidad vital, a pesar de ser unitaria y unificadora, es *expuesta científicamente* como despliegue realizado mediante oposiciones y distinciones (o “multiplicidades”). No es paradójico, entonces, que la negatividad o la contradicción sean el motor de una marcha que conduce al espíritu como totalidad.

El concepto de espíritu no es propio de una filosofía de la reflexión que –orientada por el entendimiento– habla un lenguaje abstracto, meramente formal y fragmentador. En otros términos: el entendimiento o la inteligencia formal (diferentes a lo que Hegel denomina *pensar conceptual*) se presenta como capacidad analítica, poder divisorio o separador (recordemos el segundo de los preceptos en las reglas del método cartesiano). Para el entendimiento, el objeto es algo distinto del sujeto que entra en relación con él, por lo que percibe a uno y otro como independientes (gráficamente: S / O). La relación alcanzada entre sujeto-objeto será, en todo caso, contingente, parcial y no recíproca. Efectivamente, “el entendimiento consiste en comprender las determinaciones conceptuales en su *abstracción* y por ende en su unilateralidad y finitud” (Hegel, 2005: 64). Por ello, Hegel creyó necesario *filosofar*, es decir, contar con otro lenguaje para captar o concebir la vida espiritual, en la que el sujeto y el objeto se com-penetran (gráficamente: $S \leftrightarrow O$). Este “idioma” filosófico sería predominantemente teórico, especulativo y conceptual. Un lenguaje ya no del entendimiento sino de la *razón*, con el que pudiera captarse-concebirse *sistemáticamente* la totalidad vital. Y es que, como queda indicado a través de la conocida afirmación de la *Fenomenología del espíritu*, “lo verdadero es el todo” (Hegel, 2009: 15).

Se ha afirmado que “cada vez que [Hegel] impartía una parte de su filosofía [a través de clases y cursos universitarios] reelaboraba la materia en función de nuevas lecturas y acontecimientos, de modo que él *nunca dio su sistema por definitivamente escrito*” (Valls Plana, 2005: 34). Por consiguiente, la exposición más completa y aproximada del mismo, “tal como su autor la ofreció al público” es la que se encuentra en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, editada en 1817, 1827 y 1830 (*ibid.*: 36). Tenemos que sospechar entonces de la hipótesis de que una nueva edición hubiera precisado y definido los momentos del sistema. Conjeturas al margen, las tres publicaciones referidas coinciden en señalar que tanto “enciclopedia” como “compendio”, en tanto formas de organizar la exposición del sistema, refieren el propósito de ofrecer una “visión de conjunto del ámbito total de la filosofía” (Hegel, 2005: 81). Esto se articulaba por medio de párrafos enumerados, relativamente breves, que el autor explicaba y desarrollaba luego de manera activa ante los estudiantes. Todos los

proyectos “enciclopédicos” del sistema elaborado por Hegel tienen una misma arquitectónica. Es la siguiente:

A. *Lógica*: ciencia en la que se da cuenta del reino del pensar puro, de la Idea en su ensimismamiento (ser-en-sí), en cierto modo “antes” de la entrada al mundo, por fuera del tiempo y del espacio. La Idea *no tiene un otro* por fuera de sí misma, de modo que sólo se puede concebir su actividad como auto-comprensión en una reflexión sin fin. Este, *su* saber, consiste en aprehenderse como inteligibilidad pura, como ser idéntico respecto de sí o de su propio pensar, lo que equivale a una *negación de la diferencia consigo mismo*.

La lógica es la ciencia *de la idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensar* [...]. La formación del sujeto mediante la lógica consiste en ejercitarse en pensar, porque esta ciencia es pensar del pensar (*ibid.*: § 19, 125-126; subrayados en el original).

B. *Filosofía de la naturaleza*: ciencia en la que se da cuenta del *ser-en-otro* de la Idea. Esta, *su* alteridad, representa un momento de desplazamiento, exteriorización y enajenación de sí, pues la idea ahora vive ahora en aquello que carece de concepto. Se trata de lo otro-*de* (genitivo subjetivo y objetivo) la Idea. Así, pues, la naturaleza es el ámbito de la contingencia y la necesidad mecánica, es decir, de lo no-libre.

La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro*. Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la *existencia* subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la idea como naturaleza (*ibid.*: § 247, 305-306; subrayados en el original).

C. *Filosofía del espíritu*: sólo a través de esta filosofía se puede comprender que al entregarse *a* (o extrañarse *en*) “otro” éste deja de ser tal y puede apropiárselo. El espíritu es totalidad vital, *ser-en-sí* y *ser-para-sí* de la Idea, momento en el que la

interioridad (lógica) y la exterioridad (naturaleza) pierden su unilateralidad y abstracción. Puede percibirse entonces que la filosofía del espíritu muestre una vuelta o un retorno *hacia sí desde* la diferencia.⁵ Esta es la auténtica ciencia de la Idea: no trabaja con la universalidad lógica ni con la particularidad natural, sino con el espíritu concreto.

El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu (*ibid.*: § 377, 433-434).

Aquí vemos cómo la Idea tiene tres modos de ser. Esto es: se trata de *la misma Idea*, que en su despliegue (A) parte de la interioridad absoluta, (B) pasa por la exterioridad particular y (C) retorna progresando hacia su máxima concreción. Hay progreso, justamente, porque la Idea es única en su multiplicidad; si al salir de sí se “convirtiese” en absolutamente “otra” sólo habría diferencia radical y, por ende, imposibilidad de contradicción y retorno. *Idea* –tal como venimos empleando este término aquí– es el aspecto inteligible de una cosa y aquello que vivifica a la totalidad. Precisamente, por esto mismo, puede decirse que la Idea es el todo en su inteligibilidad. *Idea* (*ἰδέα*) es originariamente *visión*. En Hegel esa visión de la Idea tiene triple sentido: subjetivo (*quien ve*), objetivo (*lo que es visto*), y absoluto (el *acto de ver que se ve a sí mismo en lo visto*). La Idea, a través de la lógica, la naturaleza y el espíritu, está en marcha hacia una mayor determinación y riqueza. La Idea tiene y es vida, y los conceptos sólo alcanzan a expresarla en la medida en que consideramos a ellos mismos como

5 Dice Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “Lo que es para sí lo es *por* asumir el ser otro y la referencia y comunidad con otro. Lo otro no está dentro de él más que como asumido, como momento suyo. El ser para sí *no se sobrepasa de tal modo que fuera el mismo una limitación, un otro, sino que* consiste más bien en haber sobrepasado la limitación, su ser otro, y en ser, en cuanto esta negación, el infinito retorno a sí” (2011: 269).

móviles, acompañando aquella marcha. Los conceptos, por ende, tienen vida, y para captarlos se requiere del pensamiento dialéctico, único modo de poder aprehender relaciones. Sólo de esta manera es posible percatarse de que el *sujeto* es algo dinámico, que recoge a sus predicados (o determinaciones, u objetivaciones) como momentos suyos, por contradictorios o paradójales que aparezcan ($S \leftrightarrow O$). A diferencia de esto, el entendimiento, en tanto capacidad analítica, no puede captar la relación esencial que existe entre sujeto y predicado, por lo que distinguirá y separará estos términos sin advertir integración alguna (S / O).

Dentro del *sistema* hegeliano el pensamiento *pone en conceptos el fluir originario vital del espíritu*. Pero conceptualizar no es –como en Kant– fijar o detener la fluidez, sino expresarla. Una unidad espiritual (el espíritu objetivado como Estado, lenguaje, institución, cultura, etc.) es un resultado al que se llega por medio de una trayectoria dialéctica. En este recorrido, la negatividad opera como impulso, de modo que no es posible caracterizar a la totalidad vital como orden armónico. Lo afirmativo es quietud, posición detenida; lo negativo es inquietud, o-posición en marcha.⁶ La negatividad, pues, contiene y pone tendencias, determinaciones parciales y finitas que son progresivamente enriquecidas: esto equivale a una mayor concreción, o a una (también progresiva) superación de las unilateralidades. El resultado es siempre algo (más) complejo e incluye la contradicción en su condición de estar-superada. Precisamente, en ello consiste la riqueza de la vida del espíritu aprehendida *sistemáticamente*: en que no olvida y arroja tras de sí la contrariedad (o las desgarraduras que origina el principio moderno de la subjetividad), sino que la conserva por medio de su superación (la *sobre-pasa*).

Necesidad de filosofía es necesidad de *sistema* (científico-filosófico). A él lo caracterizaremos en definitiva como: la integración (arti-

6 Cuando decimos, por ejemplo, “yo soy... (Profesor, o investigador, o padre, o ciudadano)” simplemente nos afirmamos (y detenemos todas las experiencias que nos han hecho llegar a ser “eso” que decimos ser). Cuando decimos, por ejemplo, “¿quién soy yo?” nos negamos como seres determinados; llevamos a cuestión lo que nos fija en una “cosa” (profesión, rol familiar, status civil, etc.). Esta pregunta niega lo que el ejemplo inicial afirma.

culación) de los momentos (etapas, fases) de lo real en virtud de una *unidad* que brinda sentido. Esa unidad es la Idea en su despliegue completo, o, si se prefiere, la automanifestación de la vida racional (*logos*) mediante su enriquecimiento progresivo como naturaleza y como espíritu.

2. El proyecto de la *Fenomenología del espíritu*

Algunas referencias terminológicas y técnicas pueden ayudarnos a comprender qué sentido otorga Hegel a la expresión *fenomenología del espíritu*, y qué significado puede adjudicársele al proyecto que contiene la obra del mismo nombre.⁷ La ayuda a la que nos referimos no es una simplificación. Por el contrario, supone un rodeo quizás arduo que, sin embargo, estimamos muy productivo considerar como el horizonte en que se inscribe la “dialéctica de las autoconciencias” (desarrollada en el capítulo próximo). En nuestra asignatura no se evalúan terminologías ni tecnicismos; si los ofrecemos es porque juzgamos que son herramientas puestas *al servicio de la problematización* de los contenidos conceptuales mínimos (ninguno de los cuales refiere a etimologías o traducciones eruditas *per se*).

Demos un primer paso: *Fenomenología del espíritu* puede entenderse como una novela de formación, configuración o constitución del individuo, en la que se narra la historia de un continuo fracaso de la conciencia en su intento de apoderarse de lo que ella tiene por su propio contenido. Esta singular frustración hace que la conciencia entre en el terreno de la “duda” y la “desesperación”.⁸ La obra de He-

7 Una excelente exposición coloquial de estos aspectos realizada por Félix Duque se encuentra disponible en el siguiente enlace: <http://www.youtube.com/watch?v=68xYjvKNuxE> (última visita: 10/02/2016). Lamentablemente, el registro sonoro no es óptimo y requiere de un sostenido esfuerzo para seguir las palabras del filósofo español. Algunas de las ideas que vertimos a continuación están inspiradas en la presentación de Duque, aunque nos permitimos matizarlas (ampliándolas o reduciéndolas), y conjugarlas con otras reflexiones de cuño propio.

8 El significado de los dos términos son solidarios, especialmente si se los considera en alemán: *duda* traduce a *Zweifel*, palabra que con *Zwei* dice “dos” o “dúo”, de donde llegamos a la idea de una separación o bifurcación. Asimismo, *desesperación*

gel muestra que esa duda y esa desesperación pueden ser superadas, no sin dolor para la conciencia. Hay quienes han hablado por ello de la presencia de un “pantragicismo” (cf. Hyppolite, 1970: 13). Notemos ya entonces: en el texto encontramos un discurso sobre la vida de la conciencia (o sea: cómo ella misma experimenta su propia vida), y, *a la par*, un discurso sobre lo que nosotros –los filósofos instruidos por Hegel– pensamos conceptualmente de la experiencia que hace esa conciencia.⁹

“Fenomenología” (*Phänomenologie*) es un término compuesto: *fenómeno*, es decir, manifestación, aparición, exposición; y *logía* (que proviene de *logos*), vale decir, saber. La contracción “del” (en alemán: *des*) indica un genitivo tanto en sentido objetivo (o sea: se trata de un saber *sobre* algo, a saber: los momentos del espíritu) como subjetivo (o sea: se trata de un saber del *propio* espíritu acerca de fenómenos que le pertenecen, que son suyos: el espíritu es quien se fenomeniza). Por espíritu (*Geistes*) entenderemos: lo que se conoce [o reconoce] a sí mismo en lo otro de sí. Ahora bien, esto “otro de sí” es *su* propia objetividad, *su* propio fenómeno, *su* propia manera de ser en el mundo. Tales objetividad, fenómeno y mundo son las encarnaduras del espíritu. Pero además debemos considerar que el espíritu sabe (es conciencia de) su propia carnalidad y su propia corporalidad. Estas concreciones del espíritu son, especialmente, los individuos y sus instituciones (políticas, culturales, científicas, sociales, etc., todas ellas históricas). Así como con Aristóteles considerábamos que el ser “se dice de muchas maneras”, ahora podemos pensar que el espíritu también “se dice (y hace) de muchas maneras”. Las “maneras” de ser del espíritu son el propio espíritu en su manifestación.

Pues bien, las “maneras” en que se manifiesta el espíritu Hegel las llama “momentos”.¹⁰ A lo largo de ellos, se recorre un camino que

traduce a *Verzweiflung*, palabra que en el prefijo *Ver-* agrega la idea de un refuerzo, de una permanencia en *Zwei-flung*, por lo que, en suma, se quiere decir: la desesperación es no poder salir en la duda.

⁹ La cláusula “para nosotros” (*für uns*) la utiliza Hegel a lo largo de toda la obra con el fin de, precisamente, distinguir esos planos.

¹⁰ En *Fenomenología* esos “momentos” son: capítulos I, II y III: *conciencia* (pp. 61-104); capítulo IV: *autoconciencia* (pp. 105-139); capítulo V: *razón* (pp. 141-255);

puede parafrasearse así: desde “yo no soy nada; el mundo, el afuera es todo” (saber correspondiente a la conciencia) hasta la comprensión de que “el yo es el nosotros, y el nosotros es el yo” (saber correspondiente al espíritu). Con otras palabras: desde “hay mundo y yo no soy nada” hasta “este mundo lo hemos hecho nosotros”. Y, por cierto, lo seguimos haciendo a través del paso por la historia universal y sus múltiples experiencias injustas y sufrientes. De hecho, para Hegel la historia es un “banco de matadero” (*Schlachtbank*) que impone “sacrificios monstruosos” (*ungebeuersten Opfer*) (1989: 35).¹¹

Si bien notamos, la versión de *Fenomenología del espíritu* que conocemos contiene, entre el “prólogo” y la “introducción”, un subtítulo: *ciencia de la experiencia de la conciencia* (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). Esta denominación se adecuaba al modo en que leemos de principio a fin la obra. Debemos corresponder el concepto de experiencia con la tragicidad a la que nos hemos referido. En efecto, la experiencia de la que se tiene conciencia es una tragedia.

La conciencia es un modo de ser privilegiado del espíritu, en el sentido de que sólo ella es capaz de reflexionar sobre sí misma: por medio de esta re-flexión o retorno, el espíritu se vuelve auto-conciencia. Veamos: todas las cosas materiales ya “son”; pero sólo la autoconciencia es capaz de ser como producto o resultado de una inspección y de una comprensión de sí misma. En este sentido, la autoconciencia es un modo de ser “posterior” (por dicha inspección y comprensión). Para decirlo de otra forma: las cosas son *inmediatas*; la autoconciencia

capítulo VI: *espíritu* (pp. 257-392); capítulo VII: religión (pp. 393-457); y capítulo VIII: saber absoluto (pp. 459-473).

11 En la obra de la que nos ocupamos dice hacia el final (2009: 473): “*La meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la *ciencia del saber que aparece*; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad. Y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo ‘del cáliz de este reino de los espíritus, le rebosa la espuma de su infinitud’”.

es ante todo el *movimiento de mediación sobre sí misma*. Así, pues, únicamente la autoconciencia es para ella misma.

Como puede verse en lo que apuntamos en nota al pie, conciencia y *autoconciencia* son dos momentos del espíritu. Digamos lo obvio, la segunda añade algo que la primera no aporta: la referencia sí (a través del prefijo *auto*). Por ende, los dos momentos expresan un cierto modo de saber que no pueden igualarse sin más: la conciencia es el momento en que se tiene un saber de-lo-otro; su objeto de conocimiento cree tenerlo afuera de ella.¹² La autoconciencia es el momento en que el objeto de conocimiento es el propio yo. Ahora bien, para alcanzar ese saber-sobre-sí la autoconciencia debe salir-de-sí, de su en-simismamiento, de su encierro. De lo contrario, si permanece quieta, estamos ante una mera tautología: yo = yo. Por eso la autoconciencia es un resultado; por eso es un producto: el resultado o producto de aquello que estando en-sí se decide a salir-de-sí y a retornar-a-sí. ¿Por qué es posible este regreso? Porque eso “otro” de sí *es ella misma*. Puede decirse que la autoconciencia es algo así como una media rota: vemos la media; pero a través de la rotura vemos también que la media envuelve otra cosa. La autoconciencia es esa herida, esa grieta. Sin embargo: esa “otra” cosa que se ve a través de la rotura no es de una naturaleza distinta a lo que la envuelve.¹³ En *Fenomenología del espíritu* Hegel trata de exponer cómo es que la conciencia llega a darse cuenta de que ella es *ella-y-lo-otro-de-ella*. Nosotros (los lectores del texto) ya sabemos que la media y su envoltura no difieren; en cambio, la conciencia pasa por largas y dolorosas experiencias históricas para alcanzar ese saber.

12 La conciencia tiene tres figuras (*Gestalt*) a cada una de las cuales le corresponde un objeto. El momento de la conciencia es progresivamente: (i) *certeza sensible* (y su objeto es: “esto”); (ii) *percepción* (y su objeto es: “cosa con propiedades”); y (iii) *entendimiento* (y su objeto es: la “fuerza”). Véase al respecto: Dri, 2006 y 2011.

13 Heidegger, en sus lecciones sobre el concepto de experiencia en Hegel, adjudica a éste el siguiente apunte: “Una media zurcida es mejor que una media rota, pero no ocurre así con la autoconciencia” (Heidegger, 2012: 107). Según parece, decir que la conciencia “está rota”, que es salida, que contiene algo que la excede, que apunta hacia afuera, es lo que especialmente en la fenomenología de Husserl (1859-1838) se denomina ser intencional. La *intencionalidad* es ese estar-dirigido-a; tener conciencia-de. No hay conciencia que no sea conciencia-de.

La experiencia que hace la conciencia es siempre un padecimiento, un sufrimiento, porque el resultado de lo que ella descubre que es, es siempre distinto de aquello que ella suponía que era al principio. De acuerdo a Hegel, tras esos reiterados fracasos hay progreso. Lo sabemos nosotros, los filósofos (los lectores de *Fenomenología*); la conciencia lo experimenta en cada momento como desesperación: sólo al final, es decir, sólo por medio del recorrido completo la conciencia “descubre” la positividad que guardaba su experiencia. Y “descubre” también que ella es *por y gracias a* esta experiencia. Reconoce que ella es el pasado que llega a su presente. En esta trayectoria, en este llegar-a, consiste su existencia. Experiencia en alemán es *Erfahrung*, que contiene la raíz *fabr* del verbo *fabren*, que significa viajar, moverse de un lado a otro. Decimos esto simplemente para subrayar lo que el propio término dice: que la experiencia es un viaje; que la experiencia es la acción de ponerse en camino. El objetivo de dicha experiencia también es –si se nos permite– simple: percatarse, concebir, saber, que la verdad no estaba dada por ninguno de los momentos particulares, por ni ninguna de las etapas singulares,¹⁴ sino que la verdad era el camino mismo: la experiencia de enriquecerse existiendo.

Conclusión

Lo dicho, en rigor, no tiene importancia *per se*. Solo sirve en la medida en que contribuye a clarificar qué piensa Hegel cuando afirma:

La sustancia viva es [...] el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma (2009: 15).

14 Estas etapas Hegel las llama *Gestalt*, figura, configuración. La propia idea de figura remite al error que la conciencia (en su viaje, en su experiencia) comete en cada caso, a saber: que queda petrificada, “fija”, obsesionada en el contenido que tiene, al que toma por la “verdad”. Saber que se equivoca, que yerra, es tanto lo que la desespera como lo que le permite progresar.

Aquí está el nudo conceptual que queremos problematizar. Otros fragmentos del Prólogo de *Fenomenología del espíritu* preparan y profundizan el recién citado.¹⁵ El filósofo argentino R. Dri ofrece una hermenéutica del pasaje en cuestión que puede resultarnos muy útil considerar:

[El sujeto] en primer lugar, es un movimiento –*Bewegung*–, no una cosa. Es un proceso. Para captarlo se debe sobrepasar el nivel de la objetualidad. El sujeto nunca es. La piedra es. El sujeto está siendo. Pero este estar siendo es *un hacerse, un ponerse...* Sólo soy sujeto en la medida en que me pongo, me hago. Ello significa: en la medida en que tomo decisiones, elijo, actúo a partir de mí mismo. Soy en la medida en que me hago, me pongo. No soy una cosa que además actúa. Soy la pura actuación. Soy el puro ponerme a mí mismo... Una piedra siempre es ella misma. Su identidad está asegurada para siempre... Pero no sucede en el sujeto como en la piedra. Yo soy continuamente otro que yo mismo. Para ser debo elegirme, debo optar. Optar significa tomar partido, particularizarme, darme un contenido... Al obrar, al optar, al elegir, me particularizo, me doy un contenido... Soy dos yo, o *soy otro conmigo mismo*. La identidad no está asegurada. Se encuentra cuestionada. Es un problema y una tarea (Dri, 2006: 42; subrayados en el original).

15 En rigor, hay una destacada “constancia” en la concepción de Hegel a lo largo de su obra. Por ejemplo, en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (publicadas póstumamente por sus discípulos, fueron dictadas por el filósofo casi quince años después de la aparición de *Fenomenología del espíritu* en 1807) sostiene: “El pensamiento que se es un yo constituye la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Solo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu solo es como su resultado. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo, es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro [...]” (1997: 64).

Podremos extender el sentido de lo sostenido por Hegel hasta ponerlo en contacto con lo que ya hemos dicho sobre el sujeto de acuerdo a Descartes y Kant. Como afirmamos antes, *una* de las consecuencias de esa aproximación es la siguiente (insistimos: sólo una): la evidenciación del contraste entre concepciones que, por una parte, invitan a pensar en la *precedencia* del sujeto, y una concepción que, por su parte, pone sobre relieve la *emergencia* del sujeto. En cierto modo, las filosofías reflexivas (o crítico-reflexivas) cartesiana y kantiana exponen lo que el sujeto *ya siempre es* (una substancia pensante, una unidad lógico funcional, un legislador universal). La fenomenología hegeliana consiste en el esfuerzo por mostrar *cómo* es que el sujeto *llega a ser* (y entonces sobresale el hecho de que consiste ante todo en movimiento, mediación, inquietud, tarea, etc.). En ese “llegar a” nada está garantizado, como señala Dri. Lo único seguro es el estar en camino. Además, como explica la llamada “dialéctica del amo y del esclavo”, la fenomenología hegeliana da cuenta de que el sujeto, para llegar a ser, requiere de *otro* sujeto (o sea: de otro que también quiere llegar a ser y, por ende, también se mueve, también se media a sí mismo, también se inquieta, también actúa, etc.). Y hay más: enseña que esa necesidad del *otro* implica *lucha* con él, conflicto, disputa, por el reconocimiento. Ambos sujetos deben llegar a comprender, en suma, que *son* en tanto participan de procesos por el reconocimiento, y que éste es –esencial y trágicamente– mutuo.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1994). *Historia de la filosofía*, vol. 2 (“La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII”). Barcelona: Hora.
- CASULLO, N. (1999). “La modernidad como autorreflexión”, en: Casullo, N., Forster, R. y Kaufman, A., *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- DRI, R. (2006). *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- DRI, R. (2011). *Hegelianas. Irradiaciones de la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos (esp. cap. I).
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- HABERMAS, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, t. I.
- HEGEL, G. W. F. (1973-1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog.
- HEGEL, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. México-Madrid: FCE.
- HEGEL, G. W. F. (1989). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Werke 12.
- HEGEL, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya, t. I.
- HEGEL, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: FCE.
- HEGEL, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. Madrid: Abada / UAM.
- HEIDEGGER, M. (2012). “El concepto de experiencia en Hegel”, en: Id., *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, pp. 91-156.
- HYPOLITE, J. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Buenos Aires: Caldén.
- PINKARD, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.
- VIANO, C. (2004). “Los paradigmas de la modernidad”, en: Casullo, N. (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica, pp. 141-154.

VICO, G. (1995). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.

WEBER, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1. Madrid: Taurus.

CAPÍTULO 9

Hegel: autoconciencia y reconocimiento

Eduardo Assalone

1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”

El filósofo analítico Wilfrid Sellars, en su célebre artículo “El empirismo y la filosofía de la mente”, de 1956, caracteriza a Hegel como “aquel gran enemigo de la inmediatez” (2000: 205). Por esta enemistad considera a Hegel un antecedente de las críticas al “mito de lo dado” y, por consiguiente, al positivismo y al atomismo lógico contemporáneos. Según Hegel, la “ciencia” (una manera de referirse a la auténtica filosofía, la “especulativa”), no debe aferrarse al saber inmediato, sino que debe entender dicho saber como la forma más “abstracta”, más pobre en “determinaciones”; sólo un primer momento que, aunque necesario como comienzo, debe ser pronto superado por formas más “mediadas” de saber que lo hagan “concreto”. La verdadera ciencia es un saber “absoluto”: lejos de la abstracción de ese primer momento de inmediatez, recoge una “larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura”, y constituye “la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos”, como puede leerse en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante, *Fenomenología*), de 1807 (*Fenomenología*: 13 [19]).¹ Según esta concepción, lo inmediato es sólo el primer momento del saber, el de mayor abstracción. Se requiere la mediación de lo conceptual, pero también de la historia, para alcanzar un mayor enriquecimiento y progreso en el conocimiento.

¹ Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1807.

Hegel sostiene que: “la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir” (*ibid.*: 8 [13]). La importancia de comprender la verdad como el todo (el desarrollo más el resultado) radica en la posibilidad de descubrir las tramas ocultas bajo las falsas realidades aisladas que nos presentan un mundo compartimentado y fragmentado. Esta fragmentación es una forma típicamente moderna de extrañamiento respecto del mundo. Es, para Hegel, la herencia kantiana en la filosofía y la herencia de la Ilustración en lo social.

Con la intención de realizar una fundamentación autónoma, no “espuria” o inauténtica, de la moral, Kant tuvo que delimitar rigurosamente los campos de validez de cada esfera de la vida humana: la esfera de la ciencia tiene su propia fundamentación basada en el criterio de la experiencia posible (*Crítica de la razón pura*); la esfera de la moral desconoce, por el contrario, cualquier referencia a lo empírico y se fundamenta en el principio de la autonomía del sujeto como ciudadano del mundo inteligible (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*); la esfera del arte (y de la teleología) posee también su específica forma de fundamentación autorizada por la posibilidad de realizar “juicios reflexionantes” en vez de “determinantes”, estos últimos correspondientes al ámbito de la ciencia (*Crítica del juicio*). La estrategia kantiana para superar la situación de precariedad de la filosofía, de la ciencia, de la metafísica, de la moral, etc., con respecto a su fundamentación última, fue la división en esferas de legitimidad autónoma correspondientes a cada uno de los aspectos de una misma actividad humana (*v.* el escrito “El proyecto crítico kantiano”, incluido en este volumen).

La crítica de Hegel –aunque no solamente de Hegel sino, en general, de los filósofos alemanes post-kantianos² se basa en el reconocimiento de que detrás de todas esas barreras *de jure*, de derecho, concernientes a la validez de cada esfera de actividad humana, existe una

2 Al parecer, fue Friedrich Hölderlin (1770-1843) la mayor influencia intelectual para la generación post-kantiana preocupada por recuperar de alguna forma la unidad de la experiencia humana perdida, en la filosofía, por obra de la crítica de Kant. Sobre este tema, véase: Henrich, 1971.

única realidad total, holística,³ que es el producto de una humanidad cuyo desarrollo histórico milenario llega hasta nuestro presente. Debemos reconocer en las contiendas interdisciplinarias, en los conflictos de la fe con la ciencia, en la impugnación del arte por la moral o la religión, en las contradicciones de la razón pura extraviada en una metafísica estéril, no tanto un accidente lamentable de la razón en el mundo, sino más bien un momento necesario de su desarrollo y de su progreso. Esa totalidad absoluta incondicionada, ese origen común y ese destino de todas las contradicciones imaginables, ese “Absoluto”, no se encuentra *ni más allá ni más acá* de las contradicciones, sino que él mismo contiene y es constituido por esas contradicciones.

Si el mundo en la Modernidad está desgarrado de diferentes formas, si la escisión fundamental del mundo se encuentra representada por el extrañamiento mutuo de sujeto y objeto, lo absoluto es esa totalidad en la cual están comprendidas tanto la *no-identidad* de sujeto y objeto, como también la identidad de ambos. Como señala Hegel en su temprano escrito de 1801 sobre la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, “el Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él” (Hegel, 1989: 73 [64]).⁴ Este es el “principio de la identidad de sujeto y objeto”, un principio típicamente idealista (cf. Beiser, 2005: p. 61). Dicho de modo gráfico:

$$\text{ABSOLUTO } \{ (S = O) = (S \neq O) \}$$

La no-identidad, la contraposición (\neq), no es *lo otro* de lo absoluto, sino que, antes bien, forma parte esencialmente de él. Pero aunque en esta última afirmación parezca debilitar el peso de la contraposición, de la negatividad, de la diferencia y del desgarramiento, debemos tener presente que la intención de Hegel es, muy por el contrario, señalar su importancia radical. El pensamiento dialéctico hegeliano oscila entre estas dos exigencias: 1) frente a una filosofía de la identidad sin

3 Sobre el holismo hegeliano, especialmente en su concepción de lo social, véase: Siep, 2003.

4 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1801.

diferencias, una homogeneidad total que es como la noche donde “todos los gatos son pardos” (*Fenomenología*: 15 [22]),⁵ reclama atención por las diferencias y por las contradicciones presentes en lo real; pero, 2) frente al intento de hacer filosofía sólo con las diferencias, Hegel exige hacer avanzar al pensamiento hacia la comprensión de la unidad o la totalidad que explica el sentido de cada una de esas diferencias y de las tensiones que las mismas guardan entre sí.

La oposición de sujeto y objeto, central para la teoría del conocimiento moderna (desde Descartes hasta Kant), es un ejemplo de esta doble exigencia. El idealismo había eliminado esa oposición al decretar que el objeto no era más que una representación del sujeto. Aquí tenemos identidad (sujeto y objeto son lo mismo) pero sin diferencia (el objeto no es una realidad independiente al sujeto). Pero una posición que dijese: “sujeto y objeto son realidades completamente independientes; no hay conexión alguna entre ellos, y por ello no es posible el conocimiento” (lo cual bien podría afirmar un escéptico radical), estaría haciendo lo contrario: proclamar la diferencia sin identidad, sin unidad. Para que exista verdaderamente *conocimiento* en sentido estricto, *ciencia* o *saber absoluto*, el sujeto y el objeto deben ser lo suficientemente diferentes para no caer en un idealismo extremo, reduccionista; pero tiene que haber, a la vez, suficiente unidad entre ellos como para que exista al menos la posibilidad de que el sujeto *conozca* al objeto. Es tan fácil quedarse con la identidad, negando las diferencias, como reivindicar la diferencia, anulando toda unidad. Lo difícil es determinar el punto donde el sujeto y el objeto se diferencian, y precisar el lugar donde se identifican. Esa difícil tarea es la misión de la filosofía.

5 Si lo absoluto no admitiera diferencias, no-identidad, sería una unidad indiferenciada, homogénea pero ciega, porque no podríamos identificar en él ninguna cosa. En la noche todos los gatos son pardos, pero no porque efectivamente todos los gatos *sean* pardos, sino porque la ausencia de luz no nos permite apreciar las diferencias de color entre ellos. Una identidad así, fundada en la ceguera a la diferencia, no tenía ningún valor para Hegel. Él se propuso, por el contrario, pensar lo absoluto como la “unidad en la diferencia”, como la identidad de lo no-idéntico, como conciliación de todas las contradicciones. *Cf.* Beiser, 2005: 241.

2. La *Fenomenología* como “devenir del saber”

Ahora bien, la *Fenomenología* expone el recorrido que ha realizado el espíritu (este absoluto que es consciente de sí mismo) desde la conciencia más elemental e inmediata hasta el saber absoluto, hasta la conciencia de sí mismo en lo otro, en lo que aparecía como algo completamente exterior (los objetos, el mundo). La *Fenomenología* es, como el subtítulo de la obra lo indica, una “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Hegel (y con él los modernos) ya está en el final del recorrido y por eso puede recapitular todo el camino atravesado por la conciencia.

Por eso es posible detectar –como fue oportunamente señalado en el capítulo anterior– dos puntos de vista en la obra: 1) el punto de vista de la conciencia que hace la experiencia; y 2) el punto de vista del filósofo, que tiene una visión de conjunto y puede comprender cada momento del recorrido en función de su sentido lógico. Esta observación es muy importante para leer el texto, porque a veces Hegel se encuentra describiendo lo que experimenta la conciencia (que aún no sabe qué es exactamente lo que está viviendo) y a veces describe lo que en realidad sucede en cada momento, independientemente de lo que crea la conciencia en esa situación.

Pero, si el filósofo ya está en posesión del punto de vista más esclarecido sobre la relación entre la conciencia y su objeto, ¿por qué sencillamente no expone este saber? ¿Por qué, en cambio, se limita a reconstruir *el camino hacia el saber*, en lugar del saber mismo? Precisamente porque, como mencionábamos antes, “[I]o verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que solo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente es triba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (*Fenomenología*: 16 [24]). Exponer el saber absoluto, sin la mediación de las experiencias clave que llevan a él, es como presentar el resultado sin el desarrollo. Es pretender una inmediatez sin mediación. Pero la verdad está en el todo: en la visión del final que retiene los momentos que llevaron a él. Por eso Hegel dice que la *Fenomenología* expone el “devenir de la *ciencia en general* o del *saber*” (*ibid.*: 21 [31]). Como explica Ramón Valls Plana:

[...] la Fenomenología asume la tarea de conducir el individuo a la ciencia. Pero lo que hace la originalidad de la introducción hegeliana al saber absoluto es que el individuo no accede a este saber de manera solitaria o individualista. Su camino es a la vez dialéctico y dialogal. Entra en relación necesaria con otros individuos y alcanza el saber absoluto en comunidad. Y, al mismo tiempo, este camino significa la repetición abreviada de la Historia en el individuo interiorizándola y comprendiéndola. [...] El espíritu en el mundo ha tenido la inmensa paciencia de recorrer un largo camino a través del tiempo. El individuo debe también recorrerlo. [...] De esta manera, en el saber absoluto, alcanzará el individuo una comprensión cabal de sí mismo que engloba necesariamente la comprensión del pretérito de la Humanidad (1994: 26).

La *Fenomenología* recupera los innumerables esfuerzos que el espíritu ha realizado para elevarse desde el saber más precario, el de la “certeza sensible”, hasta el saber absoluto propio de la ciencia filosófica. Pero si bien este logro del espíritu forma parte del patrimonio de la humanidad, cada individuo, para alcanzar ese saber, debe volver sobre los pasos del espíritu en su desarrollo y recrear, de forma abreviada, esa historia. No existe otro camino, ni hay atajos para llegar al final del recorrido sin mediaciones. Esta dimensión histórica de la *Fenomenología* explica la sorprendente aparición de experiencias históricas en la obra, en medio de pruebas de estricto carácter filosófico, de algún modo “ahistóricas”, sin ninguna coordenada espaciotemporal que permita situarlas en algún momento de la historia universal. Como veremos, esta curiosa y original combinación de historia y filosofía (e incluso de historia *de* la filosofía), puede apreciarse también en el Cap. IV de la *Fenomenología*, el cual, entre otras figuras, presenta la dialéctica de las autoconciencias y la conocida “dialéctica de señorío y servidumbre” o “del amo y el esclavo”. Pues, ¿acaso el “señorío” (*Herrschaft*) y la “servidumbre” (*Knechtschaft*) no remiten a un modo de producción histórico, el feudalismo medieval?⁶ ¿Qué hacen aquí estas figuras históricas en medio de una prueba filosófica, la que busca

6 La misma pregunta cabe si sostenemos que Hegel se está refiriendo a la esclavitud, porque la misma constituye también un modo de producción, en este caso eminentemente antiguo.

probar el carácter intersubjetivo de la autoconciencia (como explicaremos más adelante)? La *Fenomenología* es una obra filosófica *porque* es una obra histórica: la filosofía sólo avanza cuando es capaz de recuperar el diálogo histórico que las escuelas filosóficas mantuvieron entre sí aun cuando entre ellas reinara el mayor disenso (a su vez, estas discusiones estaban entrelazadas con las preocupaciones generales de cada época, y por ello es necesario también recuperar el desarrollo de la cultura en general). Pero, a la vez, la *Fenomenología* es una obra histórica *porque* es una obra filosófica: sólo podemos comprender el sentido de la historia, la razón que motiva sus cambios y sus avances, desde la perspectiva de lo absoluto que sólo la filosofía puede aportar.

3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la *Fenomenología*

Ahora bien, en este desarrollo histórico y filosófico de la conciencia –a la vez colectiva e individual–, nosotros queremos concentrarnos en un punto particular: aquel donde se describe el surgimiento de la autoconciencia. Ello ocurre en el Cap. IV antes mencionado, cuyo título es: “La verdad de la certeza de sí mismo”. Se trata del único capítulo dedicado a la “Autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*). El mismo se encuentra precedido de tres capítulos dedicados a la “Conciencia” (*Bewusstsein*) y a su vez antecede a cuatro capítulos englobados bajo el título de “Razón” (*Vernunft*). Luego del Prólogo y de la Introducción, la *Fenomenología* se divide en 3 grandes secciones, la última de las cuales presenta a su vez cuatro partes:

- A. Conciencia
- B. Autoconciencia
- C. AA. Razón
 - BB. Espíritu
 - CC. Religión
 - DD. Saber Absoluto

Siempre soy

A través de estas 3 secciones principales se distribuyen los 8 capítulos de la obra:

I. La certeza sensible o el “esto” y la “suposición” (A)

II. La percepción, o la cosa y la “ilusión” (A)

III. Fuerza y Entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible (A)

IV. La verdad de la certeza de sí mismo (B)

V. Certeza y verdad de la Razón (C. AA)

VI. El Espíritu (C. BB)

VII. La Religión (C. CC)

VIII. El saber Absoluto (C. DD)

En conjunto, da el siguiente resultado:

A. Conciencia: 1. Certeza sensible
 2. Percepción
 3. Entendimiento

B. Autoconciencia: 4. Autoconciencia

C. Razón AA. Razón → 5. Razón

BB. Espíritu → 6. Espíritu

CC. Religión → 7. Religión

DD. Saber Absoluto → 8. Saber Absoluto⁷

Lo que queremos hacer palpable a través de este esquema es la articulación principal de la *Fenomenología*, a saber, la relación entre la conciencia, la autoconciencia y la razón. Toda la multitud de experiencias por la que pasa la conciencia a lo largo de la *Fenomenología* transcurre

⁷ Esquema tomado de: Dri, 2006: 19.

bajo esta estructura tripartita. La relación entre estos tres elementos de la estructura puede entenderse del siguiente modo: la razón constituye la “superación” (*Aufhebung*)⁸ de la oposición entre la conciencia y la autoconciencia; ella representa la unidad, la identidad, de la no-identidad de la conciencia con la autoconciencia o, lo que es similar, del objeto y el sujeto, respectivamente. De acuerdo con este punto de vista, la razón es lo absoluto que es capaz de captar la “unidad en la diferencia” –en este caso– de sujeto y objeto.

De acuerdo con esta representación, la conciencia constituye el primer momento de esta dialéctica, el modo más abstracto e inmediato, pero que a la vez corresponde a lo “sustancial” o “en sí”. La autoconciencia, por su parte, refiere al segundo momento, al giro re-

8 En términos de negatividad, la dialéctica se nos muestra como un movimiento por negación, donde el tercer momento surge por “negación de la (primera) negación”. Sin embargo, esta negación de la negación funciona como una conciliación dialéctica: lo anterior se suprime, cancela, pero a la vez se conserva y supera. Este es el significado del sustantivo alemán “*Aufhebung*”. En una nota al final del primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel se muestra deslumbrado por este vocablo: “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado. – Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras” (Hegel, 1993, vol. 1: 138 [114]). Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1812. De acuerdo con esta observación de Hegel, el término *Aufhebung*, traducido habitualmente por “superación”, tendría estos dos significados contrapuestos: 1) es una *eliminación* o cancelación de algo determinado precedente; y 2) es la *conservación* e incluso la *elevación* (este es el sentido literal de la palabra) a otro nivel (más alto, “superior”) de lo superado (de allí la idea de *superación*). En ese sentido, este tercer momento, el “final” del proceso, aparece como “más verdadero”, puesto que produjo una conciliación de todo lo anterior. Pero ello sin negar la relación negativa y contradictoria que los términos superados guardaban entre sí, sino que, por el contrario, se lleva esta no-identidad a un extremo para, de este modo, superar la oposición y producir una conciliación auténtica entre ellos.

Siempre soy

flexivo, “para sí”; un momento “negativo” y “subjetivo”. La razón, finalmente, corresponde a la superación de los momentos anteriores. Es, por lo tanto, a la vez sustancial y subjetiva; negativa y positiva; es “concreta”. Esquemáticamente:

1°) CONCIENCIA: abstracta, inmediata, sustancial, en sí.

2°) AUTOCONCIENCIA: reflexión, mediación, negación, subjetividad, “para sí”.

3°) RAZÓN: (superación de 1 y 2) sustancial y subjetiva, en sí y para sí, negación de la negación y momento positivo.

El momento que analizaremos en lo que sigue es, por tanto, el de la mayor negatividad: la autoconciencia. La autoconciencia surge, para Hegel, como negación de lo dado, de lo objetivo, del mundo de las cosas o de la vida. Como tendremos oportunidad de desarrollar más adelante, la autoconciencia misma se define por la pura negatividad, por la simple referencia a sí misma de la conciencia.

4. La dialéctica de las autoconciencias⁹

4.1. La conciencia se vuelve autoconciencia: el “doble objeto” y la vida

En el punto en que nos encontramos al comienzo del Cap. IV de la *Fenomenología*, la conciencia ha descubierto (en los primeros tres capítulos de la dedicados a la “Conciencia”) que lo verdadero no es algo distinto de ella misma, que la verdad que antes creía que se encontraba enteramente volcada del lado del objeto no es algo ajeno a su propia certeza subjetiva:

En los modos de la certeza que preceden [*i.e.*, en los tres capítulos precedentes dedicados a la Conciencia] lo verdadero es para concien-

⁹ Tanto el presente apartado (4) como el siguiente (5) constituyen una reelaboración del siguiente artículo: Assalone, 2015.

cia algo distinto a ella misma. [...] Pero ahora [*i.e.*, en el Cap. IV dedicado a la Autoconciencia] ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero (*Fenomenología*, 107 [137]).

“Certeza” (del sujeto) y “verdad” (del objeto) comienzan a identificarse cuando la conciencia deviene auto-conciencia. De allí el –en un principio– enigmático título de este capítulo: “la verdad de la certeza de sí mismo”. Por ello también Hegel afirma que “[c]on la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad” (*ibid.*: 107 [138]), una verdad que radica en la coincidencia de sujeto y objeto, de la conciencia y el mundo. Cuando la conciencia se convierte en auto-conciencia el “objeto” es idéntico al “sujeto” de conocimiento: la autoconciencia es conciencia de sí mismo: *el yo es el objeto del yo*. Esto justamente significa ser “autoconsciente”. Hegel explica, en ese sentido, que “[l]a conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero” (*ibid.*: 108 [139]). Los dos objetos de la autoconciencia son, entonces: 1) el objeto sensible, externo a la conciencia (las cosas que percibimos, que tienen el “carácter de lo negativo”, de algo nulo o inesencial, porque frente a ellas la autoconciencia se concibe como “la verdadera esencia”, como lo esencial o determinante; los objetos son algo sólo *para la conciencia*); y 2) la conciencia de ese objeto sensible. Cuando decimos que somos autoconscientes, queremos indicar que nuestra propia conciencia es objeto de nuestro pensamiento (por ejemplo, cuando Descartes advierte que duda; en ese momento, piensa que está dudando; o sea: piensa que piensa). Pero como la conciencia nunca está, por así decir, vacía, sino que siempre pensamos algo, percibimos cosas, etc., entonces, cuando somos autoconscientes, tenemos a nuestra propia conciencia como objeto y, con ella, a los objetos sensibles, externos a nosotros, que son objetos para la conciencia.

Ahora bien, la autoconciencia hegeliana no se identifica con un mero “yo pienso” abstracto, cartesiano o kantiano, que sólo puede

afirmar con certeza la igualdad consigo mismo (yo=yo), sino que se trata de una autoconciencia que “es, en general, *deseo*” (*Begierde überhaupt*) (*ibid.*:108 [139])¹⁰ y cuyo objeto “ha devenido *vida*” (*loc. cit.*). Dos aclaraciones terminológicas antes de continuar: “*en general*” (*überhaupt*) no quiere decir que a veces sí es deseo y a veces no lo es. No significa que “generalmente” sea deseo, sino que lo esencial de la autoconciencia es el deseo, que el deseo es lo que siempre acompaña a la autoconciencia, que ella no es otra cosa que deseo. Y cuando Hegel dice que es “*deseo*” (*Begierde*) no se refiere a un “anhelo” o una “aspiración”, y tampoco a un simple estado psíquico, sino al deseo en un sentido más corporal o carnal: el deseo como hambre, sed, deseo sexual, etc.

Con respecto a la relación entre la autoconciencia y la vida, lo primero que debe decirse es que la autoconciencia no puede sino producirse en un ser viviente. Pero lo más importante es que la estructura misma de la autoconciencia es semejante a la de la vida: “la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes” (*ibid.*: 110 [142]). En la vida se registra un proceso de diferenciación a partir de una unidad homogénea (la “especie”), pero donde las diferencias (los individuos, los “ejemplares” de la especie) no son realidades completamente independientes. Cada individuo de una especie *vive en lo universal*. Su subsistencia radica en la subsistencia de la especie. Explica Hans-Georg Gadamer: “Lo viviente es la especie y no el individuo; o dicho en otras palabras, en tanto que vida, es una unidad ‘reflejada’ para la cual las diferencias de los ejemplares no son diferencias [*i.e.*, no subsisten por sí mismas]. Es ciertamente revelador que ésta sea la misma estructura que corresponde también al yo. Tampoco para el yo cuentan las diferencias: todas son representaciones suyas” (1980: 26).

10 Wenceslao Roces, el traductor de la *Fenomenología* que utilizamos en este capítulo, vierte *Begierde* por “apetencia”, término poco utilizado en general en los estudios sobre el tema. Miller, en la edición inglesa, traduce “*Desire*”, con mayúscula. Véase: Hegel, 1977: 105. En francés, tanto Hyppolite como Kojève traducen *Begierde* por “*desir*”. Hyppolite, 1946 y Kojève, 1947. Ediciones en español utilizadas en este capítulo: Hyppolite, 1974 y Kojève, 2013. En el presente capítulo hemos preferido reemplazar “apetencia” por “deseo” en el texto de la traducción de Roces, de acuerdo con este uso generalizado.

Así como los individuos vivientes no son entidades independientes desde el punto de vista de su especie, del mismo modo las representaciones de la autoconciencia (lo pensado por la conciencia) no son independientes de ella. Pero también, como vida, la autoconciencia es “reflexión en sí misma”, capacidad de negarse a sí misma, de diferenciarse sin perder por ello la unidad de base.

La autoconciencia se enfrenta a la vida, como se enfrenta lo particular a lo universal: lo particular *pertenece* a esa universalidad que se le enfrenta como objeto de deseo. Como veremos más adelante, ese “algo vivo” que es el objeto de la autoconciencia, será, en realidad, otra autoconciencia. La autoconciencia desea la autoconciencia, porque sólo ésta, puede reconocerla.

4.2. La primacía de lo práctico en la subjetividad: el deseo

El sujeto hegeliano en este punto evidencia su carácter eminentemente práctico, no teórico, cuya relación primaria con el mundo no es términos de contemplación o de pensamiento, sino de deseo.¹¹ Esto no significa que Hegel considere al pensamiento como algo inesencial para los sujetos, sino que, según él, la teoría y la práctica, la contemplación y la acción, el conocimiento y el deseo, no son dos dimensiones tajantemente separadas, como en Kant o en Descartes, sino dos momentos del mismo sujeto. Justamente, una de las tesis que intentará demostrar Hegel en el Cap. IV de la *Fenomenología* es que el sujeto de conocimiento, el Yo pienso o la autoconciencia, se basa principalmente en el deseo. El deseo no es algo que suceda por fuera del conocimiento, distraendo o confundiendo al sujeto que conoce, sino que está a la base de su constitución como sujeto. *Sin deseo no hay sujeto.*

Con ello, Hegel parece reconducir la cuestión del yo y del autoconocimiento, afinada tradicionalmente en los campos metafísico y gnoseológico, al campo práctico o normativo. Esta suerte de preeminencia del sujeto práctico sobre el teórico caracteriza en

11 Explica Frederick Neuhouser: “El sujeto autoconsciente, tal como Hegel lo concibe, es entonces práctico antes que meramente teórico, porque se caracteriza por un impulso básico: el impulso de ser completamente autosuficiente, libre, o constituido sólo por su propia actividad autónoma” (2009: 38).

general al idealismo alemán, como movimiento filosófico que va de Kant y Fichte (1762-1814) a Hegel y Schelling (1775-1854). El concepto de “primacía de la práctica” es quizás uno de los mayores aportes de de Kant (luego también de Fichte) a esta tradición de pensamiento (cf. Beiser, 2008: 232-235. O’Connor, 2009: 4-5). En este contexto, el “giro práctico” que se registra en esta sección de la *Fenomenología* da cuenta de la relevancia fundamentalmente práctica de la autoconciencia para Hegel. Como señala Robert Pippin, la identificación de la conciencia con el deseo nos aleja de la comprensión tradicional (cartesiana) de la autoconciencia como una mera espectadora de lo que se le presenta ante los ojos, y nos lleva a considerarla, en cambio, “como un ser práctico, comprometido, cuya satisfacción práctica del deseo es esencial para entender cómo el mundo originalmente tiene sentido para ella” (2011: 36).

Un elemento interesante a destacar aquí es que esta relación del deseo con los objetos externos se encuentra atravesada por la convicción de la que parte la autoconciencia, a saber, que lo exterior a la conciencia no tiene en sí mismo ninguna verdad que no sea la de la certeza de sí de la autoconciencia. Esta certeza es precisamente lo que se pondrá a prueba en el Cap. IV. Hegel explicita esta idea en la abreviación de la *Fenomenología* que incluyó en la exposición de su sistema, esto es, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (primera edición: 1817). En el parágrafo 430 de esta obra, señala con respecto al reconocimiento de las autoconciencias entre sí:

Yo [como autoconciencia] me intuyo a mí mismo inmediatamente en él [*i.e.*, el otro, la otra autoconciencia] como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí.¹² [...] Esta contradicción da el impulso a *mostrarse* [*sich zeigen*] como sí mismo libre y a estar *abí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento* (Hegel, 2000: § 430, 478 [219]).¹³

12 Esta identidad y no-identidad presente en el reconocimiento será tratada con más detalle en el apartado 5.1.

13 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1817.

El impulso de la autoconciencia, su –por así decir– “motor” en este proceso que apunta al reconocimiento mutuo, es la necesidad de “mostrarse” como un ser libre y que el otro lo reconozca como tal. En este contexto, el verbo “mostrarse” (*sich zeigen*) no tiene la connotación de una conducta superficial basada en las apariencias. Aquí, *mostrarse* equivale prácticamente a *evidenciar*, *demostrar* la propia esencia; *probar* que la libertad es un rasgo esencial de ese ser autoconsciente y, en general, un rasgo esencial de toda autoconciencia. De allí que la experiencia de la dialéctica del señorío y la servidumbre pueda comprenderse como el proceso por el cual las autoconciencias (todavía no constituidas plenamente como tales) buscan demostrarle, cada una a la otra, su libertad. Lo cual, a su vez, se prueba –como veremos– arriesgando la propia vida; evidenciando cuán poco importante es para ellas la vida y cuánto, en cambio, valoran su libertad.

Pero la identificación de la autoconciencia con el deseo nos arroja a una situación (práctica) problemática: el deseo remite permanentemente a un objeto que es en sí mismo una “nulidad” (*Nichtigkeit*). Dice Hegel: “Cierta [la autoconciencia] de la nulidad de este otro [*i.e.*, el objeto], pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera* certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*” (*Fenomenología*: 111 [143]). En el consumo del objeto, la autoconciencia demuestra la nulidad del objeto y, con ello, su propia independencia con respecto a él. El objetivo de la autoconciencia, en definitiva, es demostrar su propia independencia (*Selbständigkeit*), su autonomía, y cada una de las fases que atraviesa a lo largo del capítulo (y de la *Fenomenología* en su conjunto) son los pasos que da en esa dirección, pasos en la progresiva realización en el mundo de su libertad y de la conciencia de sí misma como un ser esencialmente libre.

La autoconciencia es esencialmente deseo, y éste es pura negatividad, la cual se expresa en un primer momento como lisa y llana aniquilación del objeto en el consumo del mismo, pero que –como veremos– luego es “reprimida” o “domesticada” en el marco de la relación de señorío y servidumbre, y se convierte así en una potencia transformadora de la naturaleza; esto es, se convierte en “trabajo”.

4.3. La satisfacción de la autoconciencia: la intersubjetividad

La primera expresión de la negatividad del deseo es entonces el consumo devorador del objeto sensible. El problema con este tipo de consumo consiste en que cada vez que el sujeto incorpora, devorándolo, su objeto de deseo, lo que consigue es una satisfacción pasajera, que no da cuenta del carácter substancial de su propia autosuficiencia. El ciclo se repite infinitamente: deseo, consumo, deseo. En esta satisfacción pasajera, “la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto” (*ibid.*: 111-112 [143]). Lo que la autoconciencia descubre en este momento es que sólo un “objeto” que pueda negarse a sí mismo (y no ya que sea negado por el sujeto) puede permitirle, gracias a ello, alcanzar la satisfacción de su propia independencia.¹⁴ Dice Hegel: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (*ibid.*:112 [144]). Y un poco más adelante agrega que la “autoconciencia viva” es “una *autoconciencia para una autoconciencia*” (*loc. cit.*). En esta comunidad o intersubjetividad aparece, según Hegel, –aunque sólo *para nosotros*, los filósofos, no todavía para la conciencia– el concepto del espíritu (*Geist*): “Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*) (*ibid.*: 113 [145]). El espíritu es unidad en la diferencia. Es tanto la identidad del yo como la pluralidad y diferenciación del nosotros.

Con estas últimas referencias y en especial con la última frase de Hegel citada, queda en evidencia el carácter intersubjetivo, social o “espiritual” de la autoconciencia. Si la autoconciencia es algo que tiene que alcanzarse, es decir, si alcanzarla es un *logro*, entonces ese logro

¹⁴ Como explica Stephen Houlgate: “Para Hegel, si tengo que ser conciente de mí mismo yo solo, entonces puedo hacerlo en relación con lo que es y permanece independiente de mí. Pero, ¿cómo es posible esto? Sólo si el otro, en su independencia misma, se niega a sí mismo y se pone a mi disposición. Esto a su vez es posible sólo cuando otra autoconciencia se piensa a sí misma como nada, me reconoce a mí solo, y de esta manera me permite encontrar nada más que a mí mismo reflejado en ella [esta autoconciencia será luego el siervo]” (2003: 16).

es social, porque tiene como condición de su satisfacción (*Befriedigung*) la existencia (y el reconocimiento) de otras autoconciencias.¹⁵ La autoconciencia no es un dato inmediato y una sustancia aislada, tal como la metafísica cartesiana lo pretendía, sino, en cambio, el resultado de un esfuerzo individual y del reconocimiento social del propio estatus de sujeto. Lo que revela Hegel aquí –quizá por primera vez en la historia del pensamiento– es la condición social del conocimiento, incluido el autoconocimiento. El sujeto gnoseológico clásico (el de Descartes, pero también el de Kant) deja de ser la condición más básica del conocimiento de los objetos (y de sí mismo) y aparece ahora como condicionado, a su vez, por la existencia y el reconocimiento de los demás sujetos. No es aquí el *conocimiento* lo primario (ni siquiera el autoconocimiento), sino el *re-conocimiento* social.¹⁶ Es a partir de allí, a partir de la comunidad de reconocimiento intersubjetivo, como puede llegar a constituirse el sujeto autoconsciente. Para resumir esta idea, Robert Brandom toma la siguiente frase de John Haugeland: “toda constitución trascendental es una institución social [*all transcendental constitution is social institution*]” (citado en: Brandom, 2002: 216). La concepción hegeliana del reconocimiento permite descubrir las condiciones sociales de un sujeto trascendental de conocimiento pretendidamente ahistórico y desligado completamente de lo social. Si no hay sujeto sin reconocimiento, y si ese reconocimiento es necesariamente intersubjetivo, entonces la sociedad se encuentra en el corazón mismo del sujeto.

La pregunta por el otro, por los otros sujetos, o por la relación del sujeto con la sociedad, deja de ser una cuestión secundaria y posterior a la pregunta por el yo. Del mismo modo, se desvanece el peligro que

15 Respecto a la lectura de la autoconciencia hegeliana como logro social y de la naturaleza social e intersubjetiva del conocimiento en la *Fenomenología* de Hegel, véase la siguiente afirmación de Beiser: “Lo que Hegel esencialmente hace en estos capítulos es socializar el idealismo de Kant, de modo que el ‘Yo’ del ‘Yo pienso’ de Kant [*i.e.*, la “apercepción trascendental”] debe ser parte de un ‘Nosotros pensamos’” (2005: 177).

16 El antecedente inmediato de esta concepción del reconocimiento intersubjetivo como lo más primario en relación al sujeto de conocimiento puede encontrarse en: Fichte, 1796-1797.

acechaba permanentemente a la subjetividad cartesiana: el riesgo del solipsismo, de no poder dar cuenta más que de sí mismo. En la concepción hegeliana, las otras autoconciencias están siempre-ya incluidas en la constitución del yo. Tan es así, que incluso podría decirse que los otros *preceden* al yo, porque, como señalábamos antes, el yo depende del *nosotros* para llegar a constituirse. Por ello decimos que el yo es, para Hegel, un “logro social”, aunque el filósofo no utilice nunca esta expresión.

5. La dialéctica de señorío y servidumbre

5.1. La autoconciencia duplicada

En este apartado queremos abordar el segmento dedicado a la relación de “señorío y servidumbre” (*Herrschaft und Knechtschaft*), más conocida como “dialéctica del amo y el esclavo” (Cap. IV, parte A). Este segmento lo inicia Hegel de la siguiente forma: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (*es ist nur als ein Anerkanntes*) (*Fenomenología*: 113 [145]). Este “reconocimiento” (*Anerkennung*),¹⁷ condición necesaria de la autoconciencia, es aquello que sólo otra autoconciencia (y no un objeto) podría dar. Pero esto lo sabe el filósofo, no la conciencia que hace la experiencia. De hecho, todo lo que analizaremos en este apartado (5.1) está presentado desde el punto de vista del filósofo. La manera en que se expone el concepto de reconocimiento corresponde a la mirada del final del recorrido, no a la perspectiva de una conciencia que, por el contrario, se encontrará pronto en una lucha a vida o muerte (lo cual trataremos en el próximo apartado, 5.2). El reconocimiento desde la perspectiva del filósofo exhibe una estructura igualitaria y simétrica que será la contracara de la desigualdad y la asimetría propia de la for-

17 El término alemán *Anerkennung*, como indica Terry Pinkard, no remite a la facultad psicológica de reconocimiento (por ejemplo, el reconocimiento de un rostro familiar), sino más bien a lo que ocurre por ejemplo cuando decimos que un Estado “reconoce” a otro o cuando alguien es “reconocido” por sus méritos (1994: 362, nota 10).

ma más precaria y primitiva del reconocimiento: el correspondiente a la relación del señor y el siervo.

En su caracterización filosófica del reconocimiento, entonces, Hegel presenta al mismo como “una trabazón multilateral y múltívoca” o, en otras palabras, como un entrelazamiento polifacético y polisémico (*eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung*) (*ibid.*: 113 [145]).¹⁸ La complejidad que caracteriza esa relación de reconocimiento entre las autoconciencias merece, entonces, que nos concentremos en los distintos sentidos que tiene esa estructura en virtud de las distintas perspectivas involucradas en esa relación. La clave para comprender la polisemia –e incluso la equívocidad– de los términos implicados, se debe a que, “de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que *no se distinguen*” (*ibid.*: 113 [145]). El subrayado es nuestro). Aquí reencontramos aquello que mencionábamos al comienzo de este capítulo con respecto a lo absoluto como identidad de la identidad y de la no-identidad de sujeto y objeto. En el reconocimiento hegeliano se puede descubrir tanto identidad, indiferenciación y unidad entre las autoconciencias como no-identidad, diferenciación y separación entre las mismas. Hay allí “unidad en la duplicación” de las autoconciencias. Veamos paso a paso cómo presenta Hegel esta estructura de identidad y diferencia.

Lo primero que nos dice es: “Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*” (*ibid.*: 113 [146]). Aquí ya existe un doble sentido: 1) cada autoconciencia *se pierde* en la otra autoconciencia (ella es *otra* autoconciencia); pero, a la vez, 2) cada autoconciencia *se encuentra* en la otra (ella es otra *autoconciencia*; cada una es de la misma naturaleza que la otra). En la pérdida se evidencia que son dos seres independientes, *dos* autoconciencias distintas. Prima la diferencia sobre la identidad. Pero en el encuentro se muestra la identidad básica entre las autoconciencias, sin perder del todo su diferenciación (son dos seres independientes): ambas son *autoconciencias*.

18 En su traducción de la *Fenomenología*, Antonio Gómez Ramos traduce: “una intrincación de muchas facetas y significaciones” (Hegel, 2010: 257), que quizás sea una manera más clara de expresar en español la construcción de Hegel.

Hegel afirma que cada una “[t]iene que superar [*aufheben*] este *su ser otro* [*Anderssein*]” (*ibid.*: 114 [146]). Así se supera el primer doble sentido que mencionamos. Pero como es la superación (*Aufhebung*)¹⁹ de un *doble* sentido, esta superación tiene también un doble sentido: 1) cada autoconciencia tiene que superar a la otra como ser independiente para afirmarse a sí misma como lo esencial (momento de no-identidad o diferencia);²⁰ pero, 2) al superar a la otra, la autoconciencia se supera a sí misma también, porque –como ya sabíamos– “este otro es ella misma” (momento de identidad o indiferencia) (*loc. cit.*).

Con la superación anterior se produce un “retorno” (*Rückkehr*) de la autoconciencia a sí misma. Justamente para ello era necesaria la superación, para producir esa suerte de reconciliación consigo misma a través de la otra, *por mediación* de la otra autoconciencia independiente (tengamos presente que para Hegel no hay yo, como ser independiente, sin el reconocimiento del otro, también como ser independiente). Pero como es un retorno que se produce sobre la base de la superación de doble sentido –que a su vez supera un “ser otro” de doble sentido–, no podría sino ser un retorno de doble sentido: 1) cada autoconciencia se recobra a sí misma superando a su “ser otro” (momento de no-identidad; cada autoconciencia se define independientemente de la otra); pero, 2) también restituye a la otra autoconciencia, sacándola de su “ser otro” y dejándola de nuevo libre (*entläßt also das Andere wieder frei*) (momento de identidad).

Continúa Hegel:

El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una ve a *la otra* hacer lo mismo que

19 Como en muchos pasajes de la obra de Hegel, el término *Aufhebung* admite una acepción más negativa que positiva. Traducir *Aufhebung* por “superación” no permite en ciertos casos trasladar la carga negativa que tiene la palabra. En este caso, por ejemplo, sería apropiado traducir *Aufhebung* por “cancelación”, o “cancelar”, como lo hace Gómez Ramos en su traducción de la *Fenomenología* (Hegel, 2010: 259).

20 Recordemos que lo que busca la autoconciencia es demostrar su carácter independiente a la otra autoconciencia. A través de esa demostración confirma que ella es lo esencial y que el objeto sensible, e incluso la vida misma, no es nada para ella, no es algo de lo que ella dependa.

ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas (*ibid.*: 114 [146-147]).

Lo que tiene que suceder es, justamente, el reconocimiento. Un reconocimiento unilateral no es en sentido estricto un auténtico reconocimiento. Cada autoconciencia es reconocida por la otra como una autoconciencia. El reconocimiento es mutuo: sólo importa el reconocimiento de aquél a quien reconocemos. Las autoconciencias “[s]e reconocen como reconociéndose mutuamente” (Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*) (*ibid.*: 115 [147]).

5.2. La negación de la vida como prueba de la libertad

Pero el reconocimiento no llega inmediatamente. La autoconciencia se encuentra con otra autoconciencia que busca exactamente lo mismo que ella (aunque ninguna de las dos lo sepa). “[U]n individuo surge frente a otro individuo”, pero no como una autoconciencia, sino “a la manera de los objetos comunes”, “conciencias hundidas en el *ser* de la vida”, “conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma” (*ibid.*: 115 [148]). Ninguna de ellas *negó aún la vida* para afirmar su ser independiente de lo objetivo, del mundo de las cosas. La autoconciencia no es una cosa; no pertenece al mundo de los objetos. Es un “ser puramente negativo”, un puro “ser para sí”, en la medida en que en ella no hay nada objetivo sino pura referencia a sí misma, reflexividad, conciencia.

En este primer encuentro reina el *desconocimiento* entre las autoconciencias: “Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad” (*loc. cit.*). Esa certeza todavía tiene que ser probada. Ambas autoconciencias buscan demostrarle a la otra su independencia con respecto al objeto sensible, al mundo. Las dos quieren demostrar que lo que las define es la libertad, no la vida:

“[L]a presentación [*Darstellung*] de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse [*sich zeigen*] como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado [o “atado”, *gekniüpft*], a ningún *ser allí* [o a ninguna existencia, *Dasein*] determinado, [...] ni se está vinculado a la vida” (*ibid.*: 115-116 [148]). El modo de demostrar esa independencia con respecto a la vida consiste, como ya lo adelantamos, en arriesgar la propia vida. Antonio Gómez Ramos explica con total claridad lo que está en juego en este reconocimiento basado en el acto de poner en riesgo la vida:

Lo que el otro reconoce en mí, entonces, es *mi autoridad sobre mí mismo*, mi no ser un mero animal, un simple miembro de la especie en el ciclo de la vida, sino un género en mí mismo, un universal concreto aquí: un ser *singular*. O bien: mi no ser una persona –recuérdese el desprecio con el que Hegel trata ese apelativo–, alguien que lleva ese título por el hecho de haber nacido dentro de un sistema jurídico, pero que no ha arriesgado la vida en cuanto que no se ha negado a sí mismo para someterse a criterios y normas que él mismo se dé. Es la autoridad sobre sí mismo, *su propia autonomía*, lo que yo reconozco en el otro (2014: 415).

El arriesgar la propia vida no alude a una personalidad temeraria o a una conducta suicida, sino que tiene el sentido de *probar* que la autoconciencia no es un ente biológico, sino un ser normativo o, en el vocabulario hegeliano, un ser “espiritual”.²¹ Ser sujeto –y no una mera “persona” o un animal– implica detentar cierta autoridad, reconocida por los demás, de determinar la propia vida en concordancia con los principios y va-

21 Este tránsito desde el reino natural al mundo humano justifica la interpretación de Kojève según la cual aquí se produce paso desde el “deseo animal” al “deseo humano”, y que la lucha a vida o muerte no se trata de una lucha por la supervivencia biológica, sino de una acción hecha “por puro prestigio” (*cf.* Kojève, 2013: 51 y ss). Según Julio De Zan, la interpretación de la lucha a vida o muerte como una lucha “por puro prestigio” no es acertada, por cuanto “[l]a lucha por el honor presupone un contexto social ya constituido en el cual puede tener resonancia y reconocimiento mi heroísmo, o el triunfo sobre un competidor. Me parece que en el pensamiento de Hegel se trata de cambio de algo anterior y mucho más fundamental, a saber, de la constitución de los presupuestos o las condiciones de posibilidad de todo espacio social, histórico y cultural, como es la intersubjetividad y el sentido de la validez universal en cuanto tal” (2009: 299).

lores que nosotros mismos nos damos. Ser un sujeto o un “yo”, según la interpretación de Brandom, significa a su vez “ser capaces de adoptar una actitud normativa frente a las cosas, de comprometerse, tomar responsabilidades, ejercer autoridad, evaluar la corrección” de las acciones (2011: 48).

Pero esta capacidad de autodeterminación propia de los sujetos no debe confundirse con el concepto de autonomía de la ética kantiana, aunque bien puede considerarse una apropiación crítica del mismo. Hegel no defiende aquí una visión individualista de la libertad,²² completamente desvinculada de las comunidades reales donde nuestras acciones tienen lugar. Al señalar que el reconocimiento intersubjetivo es esencial para la propia constitución de la autoconciencia, Hegel muestra el límite del individualismo moral. Llegamos a ser sujetos en el marco de una comunidad de reconocimiento mutuo; una comunidad con sus valores socialmente determinados. Dentro de ese marco, los sujetos están autorizados comunitariamente a desarrollar ciertas acciones, siempre y cuando no entren en contradicción con compromisos asumidos previamente por esos mismos sujetos. Como sostiene Terry Pinkard en su lectura de la *Fenomenología*, ser autoconscientes significa “asumir una posición en el ‘espacio social’, esto es, asumir un conjunto completo de inferencias que autorizan al agente a moverse de una posición en ese espacio a otra. Un ‘movimiento’ en un ‘espacio social’ es una inferencia autorizada por tal espacio. Conocerse a uno mismo en este sentido es conocer la posición de uno en tal ‘espacio social’” (1994: 47). El “espacio social” permite ciertos movimientos y prohíbe los contrarios. Una vez asumida una posición dentro de ese espacio, se pueden inferir ciertos movimientos, mientras que otros deben descartarse. Dicho de otra manera: ser reconocido como un ser autónomo significa ser comprendido como un ser racional. Cuando una conducta no se infiere racionalmente de compromisos asumidos anteriormente por parte de ese ser autónomo, entonces, o bien la conducta es impugnada por parte de sus semejantes (al considerarla una violación del compromiso), o bien éstos ponen en duda la racionalidad misma del individuo.

22 Dejamos entre paréntesis la cuestión de si efectivamente la ética kantiana constituye un ejemplo de individualismo moral o ético.

5.3. La lucha a vida o muerte y el establecimiento de la dominación

Pero retomando la argumentación de Hegel en el Cap. IV de la *Fenomenología*, debemos indicar que la “presentación” que cada autoconciencia hace sí misma es un “hacer *duplicado*” (*gedoppelte Tun*): es a la vez un “hacer del otro” y un “hacer por uno mismo”. El “hacer del otro” consiste en tender a la muerte del otro, a su aniquilación, intentando repetir así la original aniquilación del objeto sensible por parte de la autoconciencia deseante. Mientras que el “hacer por uno mismo” implica arriesgar la propia vida. Intentar matar al otro y arriesgar la vida son las dos acciones (o la acción doble) que estructuran la lucha a vida o muerte (*Kampf auf Leben und Tod*) que se entabla entre las autoconciencias cuando cada una de ellas busca probarle a la otra su independencia con respecto a la vida. El primer encuentro de las autoconciencias mostrará, entonces, un escenario de pura contraposición sin reconocimiento mutuo ni mucho menos conciliación. Lo que se evidencia aquí es que entre ellas reina una total “desigualdad” (*Ungleichheit*). Esta desigualdad y esta contraposición sólo se resolverán en la lucha a muerte: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”, dice Hegel (*Fenomenología*: 116 [149]), y agrega unas líneas más adelante: “cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo” (*loc. cit.*).

Arriesgar la propia vida es la condición para imponer y demostrar la propia independencia frente al otro. Sin embargo –y esto será crucial–, la muerte del otro significaría también la propia ruina, o por lo menos el fracaso en la búsqueda de ser reconocido por otro sujeto como una autoconciencia independiente, pues quienes están muertos ya no pueden reconocer a nadie. La lucha, por lo tanto, no tiene como objetivo *exactamente* la muerte del otro, sino que ese otro se rinda por miedo a morir, que prefiera la vida antes que la muerte y, con ello, la sumisión antes que la libertad. Si esto sucede, quien vence, quien ha arriesgado su vida al punto de preferir morir antes que verse sometido por el otro, se convierte en señor o amo (*Herr*), la “conciencia independiente”; quien se ha aferrado a la vida poniendo en riesgo

su libertad, será siervo o esclavo (*Knecht*), la “conciencia dependiente” (*ibid.*:117 [150]).²³

El señor es reconocido por el siervo pero no reconoce a éste como una autoconciencia libre, independiente. El siervo le provee todos los objetos que necesita para consumir. El objeto que al principio del capítulo la autoconciencia devoraba y aniquilaba, ahora es consumido por el señor a través del siervo: el siervo es ahora quien “niega” al objeto al elaborarlo en su trabajo para el señor. Así, el deseo con el que partimos se convierte, del lado del amo, en “goce” (*Genuß*), pura satisfacción sin negación, y de alguna manera se rebaja a la condición inicial, la del deseo aniquilador del comienzo del capítulo. Por el lado del siervo, en cambio, el deseo es relegado. El trabajo es, según Hegel, “deseo reprimido” (*gebemnte Begierde*) (*ibid.*: 120 [153]). El siervo debe contener su deseo porque su trabajo, su relación con el objeto, está al servicio del deseo del amo, no del suyo propio. “[L]o que hace el siervo es, propiamente”, según aclara Hegel, “un acto del señor” (*ibid.*: 118 [152]).

Hegel afirma: “El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad [*Dingheit*]” (*ibid.*:117-118 [151]). Unas líneas más adelante, agrega: “Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*” (*loc. cit.*). Aquí se presenta entonces lo que Otto Pöggeler, siguiendo de cerca

23 Sobre la traducción del vocablo alemán *Knecht* por “siervo” o por “esclavo”, véase: Pelegrino Da Silva, 2009. En su biografía de Hegel, Jacques D’Hondt señala una curiosidad que agrega dramatismo al concepto de “siervo” en la obra del filósofo alemán. Luego de haber finalizado sus estudios teológicos en Tübingen, Hegel desechó la posibilidad –marcada por la tradición familiar– de ser pastor protestante y se vio entonces impelido a ejercer el oficio de “preceptor” en Berna, Suiza, durante tres años (1793-1796). El preceptor, por ese entonces, era una especie de docente doméstico, que formaba parte de la servidumbre de la casa. Era estrictamente un “criado”, un “*Knecht*”. Véase: D’Hondt 2002: Cap. 5. En 1806, cuando escribe la *Fenomenología*, Hegel vivía ya en Jena, Alemania, desde 1801, y se desempeñaba como profesor en la universidad, aunque en un cargo que no lo satisfacía. De modo que, si bien en la época de la redacción de la dialéctica de señoría y servidumbre no era ya un *Knecht*, el recuerdo seguramente estaba aún vivo.

el texto hegeliano, entiende como dos silogismos: el “silogismo del señorío” (*Schluß des Herrschaft*) y el “silogismo del goce” (*Schluß des Genusses*). El primero dice: “[E]l señor es el poder por sobre el ser;²⁴ el ser es el poder por sobre el siervo; el señor [por tanto] es el poder por sobre el siervo”. El segundo afirma: “[E]l señor se relaciona con la cosa a través del siervo; el siervo se relaciona con la cosa a través del trabajo; el señor [por tanto] se relaciona con la cosa a través del trabajo realizado en otra parte” (2006: 137).

Estos dos silogismos se articulan en torno a una doble mediación: 1) la relación entre el señor y el siervo está mediada por la cosa o la “coseidad”, el “ser independiente”, el objeto sensible, la vida inclusive; pero a la vez, 2) el señor no se relaciona con la cosa únicamente de forma inmediata sino sobre todo a través del siervo. La primera mediación, la de la cosa, establece la relación de dominación y servidumbre: el apego por el mundo objetivo, por la vida, es lo que definió que una autoconciencia fuera el señor y la otra, el siervo. La segunda mediación, la del trabajo del siervo, define la servidumbre de éste: el señor consume, o mejor, “goza”, los objetos que le provee el siervo mediante su trabajo (o la represión de su propio deseo).

Con respecto a esta segunda mediación, Judith Butler sostiene que el siervo aparece como un “cuerpo instrumental”, precisamente el cuerpo sustituto del señor quien, por su parte, actúa como un “deseo incorpóreo de autorreflexión” (*disembodied desire for self-reflection*) (1997: 35 [47]).²⁵ Ahora bien, para que esta instrumentalización

24 Pöggeler escribe: “*der Herr ist die Macht des Seins*” que, traducido literalmente, significa: “el señor es el poder del ser”, pero cuyo sentido es: “el señor es el poder por sobre el ser”. Esta primera premisa del silogismo (cuya estructura se repite en la premisa menor y en la conclusión), podría traducirse, más libremente, como “el señor domina el ser”. Esta interpretación tiene apoyo en el propio texto de Hegel, donde puede leerse: “el señor es la potencia [o el poder] sobre este ser [i.e., el ser objetivo, la cosa]” (*Der Herr [...] ist die Macht über dies Sein*), y “este ser, a su vez, [es] la potencia colocada por encima del otro [i.e., el siervo], así en este silogismo tiene [el señor] bajo sí a este otro” (*Fenomenología*: 118 [151]).

25 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada: Butler, 2001. Véase también a este respecto lo que sostiene la autora en *Sujetos del deseo*: “El señor y el siervo se vuelven contra la vida de maneras diferentes, pero ambos oponen resistencia a la síntesis de corporalidad y libertad, síntesis que

del cuerpo del esclavo, corporalidad sustituta de la del amo, llegue a producirse, se tiene que producir también concomitantemente un “olvido”. En palabras de Butler: “[...] la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del siguiente modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo. Aquí se cumple un mandato y un contrato de manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan inmediatamente” (*ibid.*: 35 [48]).²⁶ La sustitución del cuerpo del amo por el del esclavo requiere el olvido de esa sustitución, pues, de lo contrario, su reconocimiento implicaría una identificación por parte del señor con un cuerpo al que previamente había repudiado. Si el cuerpo del señor es el cuerpo despreciado del esclavo, entonces el amo se condenaría a la incorporeidad absoluta, pues debería consecuentemente admitir que lo despreciado es, en realidad, su *propio* cuerpo (*cf. ibid.*, 30 [48-49]).²⁷

5.4. El trabajo y el temor

Ahora bien, una vez establecida la relación de señorío y servidumbre, la desigualdad vuelve a aparecer en la forma de un reconocimiento que, en medio de una situación de dominación, obviamente no puede ser igualitario. Dice Hegel que aquí: “Se ha producido solamente

es constitutiva de la vida humana; el señor vive sumido en el terror de su cuerpo, mientras que el siervo vive sumido en el terror de la libertad”. Tanto el señor como el siervo tienen en común una suerte de disociación entre el cuerpo y la libertad. Mientras el señor se afirma en la libertad cuando se aleja del trabajo necesario para mantener su vida corporal, el siervo, por el contrario, se aleja de la libertad cuando se ocupa enteramente del mantenimiento de su cuerpo y sobre todo del cuerpo del amo (Butler, 1987: 55 [98]). Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada: Butler, 2012.

²⁶ Con respecto a la sustitución del cuerpo del amo por el del esclavo y la consecuen- te instrumentalización del cuerpo de éste último, véase: Malabou y Butler, 2011: 632.

²⁷ Cabe aclarar que Hegel en ningún momento habla de esta exigencia del amo hacia el esclavo ni mucho menos de un contrato entre ambos que sea posteriormente olvidado. Butler agrega estos elementos a la presentación hegeliana a modo de hipótesis de lectura que buscan explicitar el lugar del cuerpo en el Cap. IV de la *Fenomenología*.

[...] un reconocimiento unilateral y desigual” (*Fenomenología*: 118 [152]), pues la autoconciencia sólo puede alcanzar su satisfacción en una autoconciencia *como ella*. No hay aquí un reconocimiento “multilateral y multívoco”, porque el siervo, que ha perdido su libertad y con ella su dignidad de sujeto, no es capaz de brindarle al señor lo que éste buscaba: un reconocimiento auténtico, el reconocimiento de un igual. El señor ha hecho con el otro lo que no hizo consigo mismo, es decir, negó al siervo sin negarse a sí mismo. El siervo, por su parte, hizo consigo mismo lo que no hizo con el otro: se negó a sí mismo pero no al señor. En este marco no puede producirse entonces un reconocimiento *mutuo*.

El señor no será quien realice la independencia de la conciencia, sino que ésta se desarrollará por vía del siervo, primero a través del temor (o terror, *Furcht*) absoluto experimentado ante la inminencia de la muerte en la lucha librada anteriormente (*ibid.*: 119 [153]), y luego a través de su trabajo productor de cultura (*ibid.*: 120 [153]), donde reconocerá su marca personal en la obra producida y con ello su capacidad de negar el objeto, de dominar la cosa, de ser señor sobre el mundo natural, no ya consumiendo los objetos sensibles, sino transformándolos con su trabajo.

En ambas situaciones –el temor y el trabajo– el siervo experimenta lo que él, como autoconciencia, *es*, aunque eso que es todavía no sea reconocido por el señor y, por lo tanto, tampoco lo reconozca el siervo en su propio ser. Como decíamos antes, la autoconciencia es negatividad pura; una negatividad que se impone sobre los objetos y sobre la vida misma. El poder negador de la autoconciencia se manifiesta con toda claridad en el trabajo (no en el goce del señor): el trabajo es la transformación del mundo objetivo; una transformación puesta al servicio del deseo. A diferencia del consumo, que convierte al objeto en nada, la negación del trabajo –porque es deseo reprimido– no aniquila al objeto sino que lo transforma. Y como esa transformación se lleva a cabo conforme al deseo, el trabajo acaba “realizando” (haciendo real), “objetivando” (volviendo objetivo) el deseo y, con él, a la autoconciencia misma. Mediante el trabajo el ser humano se vuelve real y el mundo, a su vez, se transforma en un mundo “humano”.

La presencia de la negatividad en la experiencia del temor a la muerte es más difícil de visualizar. Hegel nos dice que en esa experiencia:

[...] esta conciencia [*i.e.*, la del siervo] se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí*, que es así *en* esta conciencia (*ibid.*: 119 [153]).

En la lucha a vida o muerte, la conciencia que luego devendrá sierva siente la angustia ante la posibilidad de su desaparición, de *no ser más*. *Con la amenaza de su propia aniquilación ve disolverse también las otras formas de subsistencia. Toda substancia, toda objetividad, todo ser sensible, la vida en general, está por extinguirse junto a ella (recordemos que ella, como autoconciencia, es la verdad del objeto; éste no subsiste sin aquélla). En la angustia ante la muerte la conciencia siente el temblor que proviene de no tener un punto fijo donde apoyarse. Por un momento, la conciencia se encuentra suspendida en un vacío absoluto, el que queda cuando toda objetividad desaparece. Pues bien, la autoconciencia no es otra cosa que ese vacío, esa pura nada, esa ausencia de ser (objetivo). Aunque no lo haya advertido, la conciencia llegó a experimentar en el temor su propio ser, su naturaleza negativa, pero como una “esencia extraña” (fremde Wesen), “algo negativo extraño” (fremde Negative) (ibid.: p. 120 [154]).* Se vio sobrevivir a la desaparición de todas las cosas, pero el terror ante la muerte la hizo aferrarse a la vida y renunciar a la libertad.

Cuando esta conciencia asume su sometimiento, su servidumbre, la extraña fuerza negativa experimentada en el temor se hace objetiva, real, y con ella, también se exterioriza la propia conciencia sometida: “Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación [*das Bilden*], el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma” (*ibid.*: 121 [154]). El servicio y la formación del siervo vehiculizan la potencia negativa de la autoconciencia; la convierten en una fuerza transformadora de la realidad. El trabajo produce la cultura; convierte al mundo natural en un mundo humano. De alguna manera, Hegel nos está indicando

que la historia continúa gracias al siervo y a su producción, no gracias a la ociosidad del señor. Por el camino del servicio y la formación de la cosa el siervo encontrará la liberación que de momento no conoce (aunque la haya atisbado en el temor). Pero la libertad a la que llegará el siervo en un primer momento será solamente una libertad en el pensamiento (*ibid.*, 122 [156]), pues su condición de servidumbre material persistirá. El estoicismo, el escepticismo y la “conciencia desventurada” (*unglückliche Bewußtsein*) –esto es, las figuras que integran la parte B del Cap. IV y que lo concluyen– expresarán esta libertad en el pensamiento y serán las distintas experiencias que la conciencia atraviese luego del logro incompleto de la realización de su propia independencia en el mundo y de su plena autoconciencia. Habrá que esperar mucho todavía hasta que esa independencia del sujeto llegue a realizarse efectivamente a través de una comunidad de pleno reconocimiento mutuo (igualitario), esto es, para Hegel, el Estado moderno.

Ese Estado, en el que todos los individuos son reconocidos como iguales (como igualmente libres), es para Hegel únicamente el Estado moderno, porque en él existe por primera vez una Constitución que garantiza la igualdad de todos ante la ley y le otorga los mismos derechos y garantías a todos los ciudadanos. En ese Estado la servidumbre (o la esclavitud) se encuentra abolida, superada (véase: Hegel, 2004: § 57, *Obs.*, 72 [123]).²⁸ El trabajo ya no es forzado, sino que se basa en la libre elección personal (*ibid.*: § 206, *Obs.*, 197 [359]). En el Estado moderno el reconocimiento mutuo es una realidad concreta. Pero la forma más perfecta del reconocimiento mutuo no la va a plasmar Hegel en la *Fenomenología*, que trata todavía del espíritu subjetivo, individual, sino en la *Filosofía del Derecho*, que aborda el espíritu objetivo, colectivo, el pueblo, el espíritu devenido mundo.

28 Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en alemán: Hegel, 1821.

Conclusión

La originalidad de la concepción hegeliana de la autoconciencia no puede subestimarse. En el Cap. IV de la *Fenomenología*, Hegel muestra que la autoconciencia es un logro, que por tanto puede *no* producirse, y que la condición fundamental para que se produzca es la existencia de un marco intersubjetivo, un “nosotros”. El reconocimiento mutuo es el “hilo” con el cual está tejido ese marco intersubjetivo. El reconocimiento es la mediación fundamental de la autoconciencia. Sin él, la autoconciencia no llegaría nunca a ser tal cosa: un ser autoconsciente independiente.

Como pudimos observar, el reconocimiento tiene una estructura compleja que ejemplifica “la unidad en la diferencia” propia del absoluto hegeliano. Cuando dos sujetos se reconocen mutuamente, hay entre ellos tanto identidad como no-identidad, tanto unidad como diferencia. Cada uno reconoce al otro como igual a él; ambos son autoconciencias libres y se saben de la misma naturaleza (espiritual). En este aspecto prima la identidad. Pero si el reconocimiento consistiera únicamente en esta identidad sería como la noche donde todos los gatos son pardos. Cuando reconocemos a otro individuo como un yo, entendemos que ese individuo es un ser independiente y auto-determinado. Lo reconocemos como *otro* yo, como un yo distinto al nuestro. Aquí importa la diferencia. Sin embargo, lo absoluto es la *identidad* de la identidad y de la no-identidad. Si bien en él hay tanto unidad como diferencia, lo determinante, en última instancia, es la identidad. Por eso decimos que es “la unidad en la diferencia”. El reconocimiento admite la diferencia pero al mismo tiempo la supera, estableciendo de este modo una comunidad, un *nosotros*. Como la palabra lo indica, el nosotros implica sobre todo unidad (es un yo, aunque sea plural), pero sin olvidar la diferencia (la pluralidad de ese yo).

Como sabemos, el reconocimiento para Hegel no se produce de la mejor manera en su primera aparición. El reconocimiento es, en un inicio, unilateral y desigual. Esta idea es particularmente interesante y, nuevamente, muy original. Hegel parece asociar la *subjetivación*, el proceso a través del cual emerge el sujeto, la ontogénesis, con la *sujeción*, el estar sujeto a algo, el sometimiento (*cf.* Butler, 1997: 12 [22-23]). Así, “señorío” y “servidumbre” bien podrían entenderse

como “dominación” y “sometimiento”. Con esta asociación, Hegel evidencia que el poder es constitutivo de la subjetividad. El poder (la dominación, el sometimiento) no es algo accidental, accesorio o contingente con respecto al sujeto. El sujeto se produce en el marco de relaciones de poder y se auto-determina por negación del poder. Ser sujeto significa ser capaz de darse a sí mismo las normas que guían la acción propia. Con esta intuición, Hegel supera la antigua oposición entre libertad y esclavitud. El sometimiento no es ajeno a la libertad. La libertad sólo se produce *a partir de* la experiencia del sometimiento. La dominación no anula la posibilidad de la emancipación, sino que incluso la posibilita. Sólo un sujeto (sujetado) puede ser libre.

Estas ideas fueron muy importantes para la filosofía posterior a Hegel. Se ha dicho repetidamente que la experiencia del temor a la muerte y de la angustia subsecuente por parte del siervo inspiró a toda una corriente filosófica contemporánea: el “existencialismo”, desde Søren Kierkegaard (1813-1855) hasta Martin Heidegger (1889-1976) y Jean-Paul Sartre (1905-1980). Por su parte, la concepción hegeliana del trabajo y la dialéctica de señorío y servidumbre vinculada a ella, pudo haber sido una de las fuentes de inspiración del joven Marx (1818-1883) y de su teoría de la lucha de clases.

Filósofos contemporáneos como Ludwig Siep (1979), Andreas Wildt (1982), Charles Taylor (1994), Paul Ricoeur (2004) y Axel Honneth (1994), han abrevado directa o indirectamente en la obra de Hegel a fin de rehabilitar el concepto de reconocimiento como clave para comprender la subjetividad y lo social. Esto demuestra la vigencia que tiene en la actualidad dicho concepto y, por tanto, la necesidad de retomar la lectura de las fuentes hegelianas para pensar al sujeto en relación con la sociedad.

Bibliografía

- ASSALONE, E. (2015). “Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu”, en: *Ideas y Valores*, Bogotá, Colombia, Año 64, N° 158 (2015), pp. 61-84.
- BEISER, F. (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- BEISER, F. C. (2008). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge MA; London: Harvard University Press.
- BRANDOM, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, London/Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- BRANDOM, R. B. (2011). “The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution”, en: IKÄHEIMO, H.i & LAITINEN, A. (eds.), *Recognition and Social Ontology*. Leiden/Boston: BRILL, pp. 25-51.
- BUTLER, J. P. (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press. Edición en español: BUTLER, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, trad. Elena Luján Odriozola, 1ra. Edición. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford (California): Stanford University Press. Edición en español: BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz. Madrid: Cátedra.
- D’HONDT, J. (2002). *Hegel*, trad. Carlos Pujol. Barcelona: Tusquets.
- DE ZAN, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Del Signo.
- DRI, R. (2006). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, t. II, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Buenos Aires: Biblos, 2da. edición.
- FICHTE, J. G. (1796-1797). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796-1797)*, en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, Veit & Comp., Berlin, 1845/1846, Band III. Edición en español: FICHTE, J. G. (1994). *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. José Luis Villacañas Berlanga et. al. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GADAMER, H.-G. (1980). *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, trad. Manuel Garrido. Valencia: Cuadernos Teorema.

- GÓMEZ RAMOS, A. (2014). “¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel”, en: AAVV, *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 407-423.
- HEGEL, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, Oxford: Oxford University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1801). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, en: HEGEL, G.W.F., *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 2, Jenaer Schriften 1801-1807, Erste Auflage, 1986, pp. 9-138.
- HEGEL, G.W.F. (1993). *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1993, vol. 1. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1812). *Wissenschaft der Logik*, Tomo 1 (I) en: HEGEL, G.W.F., *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 5, Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Erste Auflage, 1986.
- HEGEL, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2000. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, Tomo 3 en: *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 10, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, 2. Aufl., 1989.
- HEGEL, G.W.F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2da. edición. Edición en alemán: HEGEL, G.W.F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 7, 2. Aufl., 1989.
- HEGEL, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 16ta. reimpresión. Edición

- en alemán: HEGEL, G.W.F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*, en: HEGEL, G.W.F., *Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 3, 2. Aufl., 1989.
- HEGEL, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe, trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores.
- HENRICH, D. (1971). “Hegel und Hölderlin”, en: HENRICH, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 9-40. Edición en español: HENRICH, D. (1987). *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Díaz. Caracas: Monte Ávila Editores.
- HONNETH, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Edición en español: HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- HOULGATE, S. (2003). “G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit”, en: SOLOMON, R. C. & SHERMAN, D. (eds.), *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, pp. 8-29.
- HYPPOLITE, J. (1974). *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península. Edición en francés: HYPPOLITE, J. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne.
- KOJÈVE, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta. Edición en francés: KOJÈVE, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- MALABOU, C. & BUTLER, J. (2011). “You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, en: HOULGATE, S. & BAUR, M. (eds.). *A Companion to Hegel*, 1st. edition. London: Blackwell, 2011.
- NEUHOUSER, F. (2009). “Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord”, en: WESTPHAL, K. (ed.). *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford: Blackwell, pp. 37-54.
- O’CONNOR, B. (2009). “German Idealism and Normativity”, en: *International Journal of Philosophical Studies*, 17.1 (2009), pp. 3-7.
- PELEGRINO DA SILVA, M. (2009). “Sobre a tradução do termo ‘Knecht’”, en: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Año 6, nº10 (2009), pp. 35-45.

- PINKARD, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. B. (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- PÖGGELER, O. (2006). "Selbstbewußtsein als Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes*", en: KÖHLER, D. y PÖGGELER, O. (Hrsg.). *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, 2., bearbeitete Auflage. Berlin: Akademie Verlag, pp. 131-143.
- RICOEUR, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock. Edición en español disponible: RICOEUR, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- SELLARS, W. (2000). "Empiricism and the Philosophy of Mind", en: DeVRIES, W. A. & TRIPLETT, T. *Knowledge, Mind, and the Given. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 205-276.
- SIEP, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- SIEP, L. (2003). "Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie", en: GEIGER, R., MERLE, J.-C. und SCARANO, N. (Hrsg.). *Modelle politischer Philosophie*. Paderborn: Mentis, pp. 63-77.
- TAYLOR, C. (1994). "The Politics of Recognition", en: GUTMANN, A. (ed.). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press. Edición en español: TAYLOR, C. (1993). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALLS PLANA, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3ra. Edición. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- WILDT, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

PARTE III:
LA CRÍTICA DEL SUJETO EN LA FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

CAPÍTULO 10

El problema de la alienación en el joven Marx

Gustavo Salerno y Francisco Casadei

1. Un comienzo posible

Si, en beneficio de una caracterización resumida y general a la vez, se quisiera poner en relación lo dicho en los trabajos sobre Descartes, Kant y Hegel con aquello a lo que ahora nos referiremos entonces podría decirse lo siguiente: así esos filósofos –cada uno a su modo, y según los textos seleccionados– conceden primacía a la conciencia sobre la existencia social y material del hombre, Karl Marx (1818-1883) “invierte” ese predominio al sostener: “No es la *conciencia* la que determina la *vida*, sino la *vida* la que determina la *conciencia*” (en: Marx-Engels, 1980 [I]: 9).

¿En qué sentido decimos que Descartes, Kant y Hegel conceden primacía a la conciencia? Naturalmente se trata de una manera de leer –entre otras posibles– los aportes que hemos recogido de estos pensadores. Tenemos presente especialmente algunas consideraciones fundamentales que orientan los respectivos programas filosóficos: (*i*) que el hombre es pensamiento, y que el modo eminente del pensar es aquel que se desempeña “como las imágenes de las cosas”, es decir, como ideas, cuya mayor “realidad objetiva” está dada por la re-presentación de sustancias; en suma, donde el pensamiento –lo que hace *ser* al hombre y define su carácter específico– es “todo lo que se produce en nosotros mientras estamos conscientes, en tanto tenemos conciencia de ello” (*v.* Descartes, 1980a: 237-239, y 1890b: 315); (*ii*) que el hombre, ciudadano de dos mundos, el fenoménico y el inteligible, se auto-determina en tanto conciencia moral del deber, vale decir, en la medida que el actuar correctamente comporta una limitación de las inclinaciones y de todo otro resorte o “impulso” para, de este modo,

ajustarse a la re-presentación de la ley universal (v. Kant, 2005: 50 y ss., y 2012: 74 y ss.); y (iii) que el hombre, auto-conciencia alcanzada por medio de la experiencia fundante de la lucha por el reconocimiento –o sea, *por medio* de la praxis en su doble modalidad de lucha y trabajo– es, sin embargo, un *momento* de la auto-conciencia que el espíritu (*Geist*) llega a alcanzar a lo largo de la historia, aquella que al final de *Fenomenología* conocemos como *su* historia (v. Hegel, 2009: *passim*). En estos casos puede decirse que es la conciencia, sea gnoseológica como en Descartes, moral como en Kant o histórica como en Hegel, quien fija y hasta prescribe el devenir concreto de la existencia del hombre.

Marx, por su parte, nos aclara en una re-elaboración posterior de la cita arriba comentada qué es lo que debe ser entendido por *vida* si no queremos recurrir a un nuevo postulado abstracto acuñado arbitrariamente por la misma conciencia que debe ser cuestionada:

El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia (Marx, 2011: 4-5).

La *vida* es existencia social y material, o, con otras palabras, el hombre es ante todo un “conjunto de relaciones sociales” (*Tesis sobre Feuerbach* [VI], en: Marx-Engels, 1980 [I]: 2). Casi la totalidad de la obra de Marx –de la que apenas vemos un pequeño recorte– consiste en un análisis crítico de la *forma* que asumen esas relaciones sociales (que determinan la esencia de los individuos concretos) en el modo de producción que define a la sociedad moderna y que aún sigue vigente, a saber: el capitalista. De este agudo examen que recorre un conjunto muy amplio de esbozos, proyectos y obras que culminan en uno de sus libros más célebres, *El Capital*, este capítulo presta especial atención a aquello que Marx caracteriza en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como *alienación* (*Entfremdung*). Este concepto es elaborado mediante una reflexión crítica sobre las mencionadas relaciones dominantes de la existencia social, los rasgos asumidos por el trabajo en la sociedad moderna y la situación presente

del hombre. La singular experiencia a la que remite la *alienación*, sostenemos, es la experiencia por antonomasia de la (in)humanidad de la totalidad de la existencia del hombre moderno y contemporáneo. Son, precisamente, la vida misma de los individuos particulares y la multiplicidad de sus relaciones sociales las que, por un lado, alcanzan un desarrollo histórico insólito potenciando las capacidades humanas y las que, por otro lado, aparecen simultáneamente como una realidad humanamente descolorida, lánguida, exangüe, debilitada y extenuada, propia de las *cosas* inertes y no de los hombres. La confusión entre lo vivo y lo muerto, entre los hombres y las cosas, parece definir el contexto paradójico de una humanidad que se realiza y se potencia en la misma medida en que pierde su realidad y se debilita. Es por ello, finalmente, que la crítica elaborada por Marx a la que nos referimos es a un mismo tiempo económica, política, social y antropológica.

En este punto podemos marcar una de las primeras diferencias fundamentales en relación al modo en que Hegel comprendía la relación entre los hombres y la historia. Hegel correspondía o hacía intercambiables lo racional y lo real,¹ equivalencia que sólo la filosofía de su propio tiempo (en rigor: su propia filosofía) alcanzaba a comprender al hallar todo lo sustancial y lo eterno que habita en lo temporal y transitorio. Esta sustancialidad y eternidad pertenecen al *espíritu* como instancia absoluta en que se reúnen sujeto y objeto; a la *Idea* en su marcha progresiva a lo largo de una historia de fracturas y reconciliaciones superadoras; y a la *conciencia* como protagonista de los avatares a la vez trágicos e igualmente positivos por los que atraviesa a lo largo de su formación. Este desenvolvimiento dialéctico de la historia no está ausente en la filosofía de Marx. Sin embargo, Marx elimina la ficción idealista de un sujeto absoluto o *espíritu* que se realiza a través de los hombres particulares, como si estos sólo tuvieran relevancia al ser considerados los actores inconscientes y los instrumentos accidentales de un plan superior que se lleva a cabo aprovechando las pasiones que desbordan sus disputas mundanas.

De acuerdo a la concepción materialista de Marx, el protagonista de estos avatares históricos no es otro que el hombre orientado a la

1 Como dice, por ejemplo, en el “Prefacio” a los *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*: “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (2000: 74).

praxis y a la creación permanente de las relaciones sociales que lo definen a sí mismo:

¡La historia no hace nada, “no posee una riqueza inmensa”, “no libra combates”! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguro de que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular– sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos (Marx, 2008c: 108).

Los hombres en su conjunto, pues, protagonizan el inicio y la finalidad de la historia. En este sentido, puede decirse que Marx comparte la sentencia de Ludwig Feuerbach (1804-1872) que dice: “*Homo homini Deus est*”, o sea: “el hombre es un Dios para el hombre” (Feuerbach, 2006: 180). Con sus propias palabras: “ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo” (Marx, 1970: 103). Son los hombres, en suma, lo auténticamente real y racional. Pero en nuestro tiempo –que aún sigue siendo el de Marx, es decir, el del capitalismo burgués– el mundo del hombre se ha subvertido: es el tiempo y el mundo de lo que niega al hombre, es el momento y el lugar de su pérdida, de su rechazo. Lo sorprendente, como iremos viendo, reside en que para Marx es el propio hombre quien niega su humanidad. A esta singular experiencia vital (o, en rigor, “des-vitalizante”) queremos referirnos al abordar la problemática denominada *alienación*.

2. Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*

Marx es considerado un hegeliano “de izquierda” que ha estado a la par o incluso por encima de Hegel.² El problema de la *alienación* es

2 “Para la división de la escuela hegeliana en una derecha de viejos hegelianos y una izquierda de jóvenes hegelianos, es importante el hecho de que tal diferenciación no surgiera de diferencias filosóficas puras, sino de diferencias políticas y religiosas... La derecha (Goeschel, Gabler, Bauer) se vinculaba con la distinción hegeliana de la religión cristiana, en la que Hegel distinguía el ‘contenido’ y la ‘forma’, y concebía

precisamente uno de los índices mediante el cual evaluar la inspiración y “superación” de uno respecto del otro. Un texto fundamental para recuperar esa problemática es el denominado *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* [en adelante: *Mss.*]. Éstos fueron publicados en 1932, es decir, casi noventa años después de su redacción. Esta no es una cuestión meramente editorial ni un dato puramente anecdótico. En el período de tiempo señalado –e incluso posteriormente–, la filosofía de Marx fue objeto de apropiaciones e interpretaciones de diverso tipo, las cuales fueron creando una filosofía “marxista” y una “marxología” férreas e inflexibles asociadas al establecimiento de un canon fijo por parte de su compañero y colaborador Friedrich Engels. La pregnancia que tuvieron esas recepciones se fundamentó en medida no menor en un virtual (y en casos real) desconocimiento de los trabajos tempranos de Marx –entre ellos, los *Mss.*–, y en una dogmatización de la obra publicada en vida por éste. En este sentido, el impulso crítico de Marx se fue perdiendo en la medida en que su filosofía se transformaba paulatinamente en una doctrina económica, en una nueva metafísica que proponía una cosmovisión definitiva de la realidad y en una ideología oficial de Estado.

Ante todo, varios de los textos iniciales marxianos (se utiliza habitualmente este término para referir a la propia obra de Marx, diferenciándola del “marxismo” que ella ha inspirado)³ son programáticos, no exentos de provisionalidades, como así tampoco de una sensibilidad filosófica evidente (en proximidad y distancia, a la vez, con Hegel y Feuerbach). Esto último resultó irritante a muchos “marxistas” y a la llamada “marxología”, quienes prefirieron

positivamente a su contenido, mientras que la izquierda, al mismo tiempo, sometió a crítica, además de la forma religiosa de representación, el contenido mismo... Sólo muy difícilmente podríamos hoy imaginar la vivacidad de la controversia en la cuestión de la encarnación divina, de la personalidad de Dios y de la inmortalidad del alma; tan obvio nos parece el resultado destructivo de esa crítica a la religión, llevada a cabo por los discípulos de Hegel. Desde el punto de vista de la eficacia del último, la discusión de las cuestiones teológicas no era menos importante que la relacionada –en Ruge, Marx y Lasalle– con la teoría hegeliana del Estado” (Löwith, 2008: 79-80).

3 Como dice M. Henry, “el marxismo es el conjunto de los contrasentidos que se han hecho sobre Marx” (2011: 9).

desestimar esas producciones inestables en favor del Marx “científico” –que se destacaría en sus textos “maduros”, especialmente en *El Capital* (2008a)–.⁴ Sin embargo, son esas ideas en ciernes, arriesgadas, encendidas y conjeturales a la vez, las que nos interesa destacar aquí. Debemos decir ya, para evitar toda clase de demora en nuestro posicionamiento, que la preocupación generada por la problemática de la *alienación* radica en que es un tema esencialmente humano, es decir, del *hombre* sobre el que venimos reflexionando –de diverso modo– desde nuestra asignatura. En efecto, la cuestión nos permite agregar a nuestras insistentes preguntas (¿quiénes somos?, ¿cómo somos?) aun otra más, a saber: la de ¿por qué lo in-humano, cómo llega a darse en el corazón mismo de la historia humana? En Marx hallaremos una promisorio respuesta a ello.

Debemos aclarar que los *Mss.* no son sino un conjunto de apuntes que el propio pensador preparó para sí, en el que se encuentran citas más o menos extensas de otros filósofos, de literatos como Shakespeare o Goethe y –especialmente– de economistas políticos (a la manera de las notas que cada uno de nosotros toma para consignar lo fundamental o básico de algún asunto), que acompañan a posicionamientos críticos en torno a la existencia del hombre en las condiciones sociales vigentes, lo cual fue en parte posibilitado por la experiencia del contacto significativo con los grupos y las organizaciones de los trabajadores de París. Es necesario que retengamos la idea de que los *Mss.* constituyen más bien un complejo montaje de fragmentos extrapolados, comentarios, alusiones diferidas, glosas e ideas incipientes

4 El problema de la “comprensión integral” de la obra de Marx sigue siendo objeto de debates e investigaciones que no han agotado la totalidad de lo que puede afirmarse sobre su pensamiento. Además de que todavía permanecen inéditos una gran parte de los manuscritos redactados por Marx, lo que nos es accesible en términos bibliográficos continúa generando interpretaciones sumamente diferentes y productivas, ninguna de las cuales puede arrogarse la última palabra. Esta aparente debilidad de la exégesis de la obra de Marx, el que no podamos contar con una formulación definitiva de sus reflexiones, debe ser entendida por el contrario como una fortaleza, ya que mantiene abierto el horizonte de las lecturas posibles limitando las pretensiones siempre latentes de dogmatización. Para una primera aproximación e introducción a la complejidad de este debate puede consultarse el sintético y útil libro de Étienne Balibar *La filosofía de Marx* (2006).

que contribuyen a formar la orientación filosófico-materialista de la *crítica* de la economía política.⁵ Así, pues, las definiciones y caracterizaciones presentes en los *Mss.* sobre el salario, la renta de la tierra, el capital, el beneficio, el valor, la acumulación, la propiedad privada, etc., no tienen sentido separadamente, sino en tanto y en cuanto conforman los elementos categoriales interrelacionados del repertorio teórico de una ciencia particular y de su crítica consecuente: la economía política. Esta ciencia, una conquista intelectual moderna que acompaña la consolidación histórica de la burguesía, expresa conceptualmente el modo en que el capitalismo se piensa a sí mismo. Es la disciplina que, con una aparente neutralidad conceptual, presenta sus análisis de las relaciones vitales entre los hombres como descripciones de leyes universales que regulan el intercambio de los objetos producidos. Para Marx la economía política *naturaliza* las categorías específicas del modo de producción capitalista al presentarlas como invariantes a-históricas que pertenecen a todas las formaciones humanas conocidas. La economía política da por sentadas las relaciones de producción, intercambio y consumo. No se esfuerza en indagar ni se pregunta en ningún momento por su origen y fundamento. Por este motivo, esta pretendida ciencia de la riqueza acumulada no puede esconder completamente el contenido ideológico que la convierte en un discurso legitimador de la situación de opresión social.⁶ Esto da pie al paralelismo que Marx traza con su usual sarcasmo entre Hegel y David Ricardo (1772-1823), uno de los economistas políticos más importantes del período moderno:

5 “La ‘crítica de la economía política’ junto con la ‘crítica de la dialéctica hegeliana y la filosofía en general’, que parece mantener sólo una relación externa con la primera, constituyen, de hecho, una unidad indivisible” (Backhaus, 2007: 90).

6 “La economía política clásica es, pues, la expresión ideológica de la autoalienación humana en la sociedad capitalista. Pero Marx no se circunscribe a esta determinación general. Reconociendo los méritos de Smith y Ricardo, concretiza la contradicción de la economía política indicando que, para sus clásicos, el trabajo es *todo*; que ellos, de un modo adecuado, remontan todas las categorías económicas al trabajo; pero que, al mismo tiempo, muestran un mundo en que el agente del trabajo, el trabajador, no es *nada*” (Lukács, 2012: 204).

Si el inglés transforma los hombres en sombreros, el alemán transforma los sombreros en ideas. El inglés es Ricardo, acaudalado banquero y distinguido economista; el alemán es Hegel, simple profesor de filosofía en la Universidad de Berlín (Marx, 1987: 63).

Si Ricardo y los economistas *naturalizan* los vínculos materiales entre los hombres hasta reducirlos a objetos inanimados, por su parte Hegel *idealiza* el resultado de la actividad humana concreta hasta elevarla a la dimensión metafísica del espíritu absoluto. Cada uno a su modo y desde su disciplina específica hace *abstracción* del contenido que define a la existencia histórica de los hombres y, por lo tanto, tanto Hegel como Ricardo se presentan a los ojos de Marx como defensores del estado de cosas presente.⁷ Marx no piensa que podamos prescindir de una *teoría* sobre la sociedad; por el contrario, dada la situación en que se encuentran los individuos modernos, ella es necesaria y posible siempre que se desarrolle como *teoría crítica* del mundo del hombre y de las ideas que afianzan la dominación social.

La preocupación antes referida atraviesa desde su comienzo toda la obra de Marx, incluyendo por cierto a los *Mss*. Es la inquietud por la vida concreta del hombre, por la explicitación de las condiciones según las cuales esa vida llega a tener lugar, por desmontar el aparato conceptual (filosófico, jurídico, científico, etc.) que la enmascara, y por la *praxis* capaz de cambiar radicalmente dicha situación.⁸ El propio Marx, en mirada retrospectiva, afirmó:

7 Como se verá en las secciones posteriores de este capítulo, estas observaciones críticas no niegan en absoluto los aportes que Marx extrae tanto de Hegel como de los economistas modernos. En ocasiones, esos aportes son muy próximos o análogos: “Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos. Concibe el trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre; solo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente espiritual” (Marx, 2004: 193).

8 “El esfuerzo teórico que se propone lograr que ningún hombre del mundo sufra más necesidad material e intelectual, no necesita de ningún ‘último fundamento’ metafísico. El materialismo crítico desprecia continuar la tradición del puro filosofar rastreando ‘enigmas cósmicos’ o cuestionándose radicalmente con tenacidad en el estilo de la ontología más reciente. Su construcción intelectual es la propia de hombres finitos y nace de determinadas tareas históricas de la sociedad. El materia-

Mi carrera profesional ha sido la de la jurisprudencia, aunque sólo la he como disciplina subordinada, junto a la filosofía y a la historia. Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung* [“Gaceta Renana”, periódico que apareció en Köln desde el 01/01/1842 hasta el 31/03/1843], me vi por vez primera en el compromiso de tener que *opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales*. Los debates de la Dieta Renana [asamblea administrativa] acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela, iniciada por el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, con la *Rheinische Zeitung*, y por último debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión *para ocuparme de problemas económicos* (Marx, 2011: 3; subrayados nuestros).

En la moderna sociedad burguesa las cuestiones económicas cobran una centralidad particular en contraste con las formaciones socio-económicas pre-capitalistas.⁹ Pero el análisis y la crítica de Marx no se restringen a esa dimensión, sino que exploran el alcance de la ramificación que ese elemento, el económico, ha llegado a tener en la vida completa de los hombres. Y es que –subrayémoslo desde ahora– la crítica marxiana (en general, y la del *Mss.* en particular) tiene como hilo conductor una experiencia, la de la *alienación*, que abarca todas las dimensiones vitales de la humanidad. En este sentido, la salida o

lismo quiere ayudar a los hombres a liberarse de la jaula del impenetrable determinismo económico, forjada por ellos mismos” (Schmidt, 1977: 36-37).

⁹ Esto no implica que en las sociedades anteriores al capitalismo no hubiese preocupaciones económicas de distinta clase. Lo que se desea señalar es que con el advenimiento del capitalismo, al ser modificada tanto la relación entre la naturaleza y la sociedad como el vínculo entre ésta y los individuos, cobra una importancia novedosa la *forma* que asume el trabajo en sus distintas variantes y modalidades. En palabras de Alfred Schmidt: “Sólo con el tránsito al capitalismo el dominio sobre la naturaleza toma una cualidad nueva: únicamente entonces el proceso laboral, que Marx en un primer momento había definido como igual en sus determinaciones generales para todas las épocas de la sociedad, se transforma en un proceso *social* de producción en sentido estricto, para cuyo análisis no bastan aquellas determinaciones generales, como Marx mismo dice, y que por ende, justamente por su carácter abstracto, caracterizan momentos particulares de la producción preburguesa” (Schmidt, 1977: 200-201).

el abandono de la alienación se presentarán como la recuperación y el fortalecimiento de un “sustrato” colectivo, comunitario y genérico del hombre. En efecto,

Marx exige una emancipación del hombre no sólo política y económica, sino humana. Ésta no se relaciona con el hombre como *ego* y *alter ego*..., sino con el *mundo* del hombre, porque él mismo *es* su mundo social. El hombre es *esencialmente zoon politikon*, y por eso se completa la crítica del *hombre* del mundo burgués de Marx como crítica de su *sociedad* y de su *economía*, sin perder con ello su fundamental sentido antropológico. Marx persigue esa enajenación de sí fundamental y general del hombre del orden estatal, del orden social y del orden económico modernos..., en todos los campos: en su forma económica, política e inmediatamente social. La expresión *económica* de su problemática es el *mundo de las mercancías*; su expresión *política*, la contradicción entre *Estado* burgués y la *sociedad* burguesa; su expresión inmediatamente humana *social*, la existencia del *proletariado* (Löwith, 2007: 85-86; todos los subrayados en el original).

A esta altura no es desconocido para nosotros el sentido que puede tener la comprensión del hombre como animal político, cívico o social. Frente a buena parte de la literatura filosófica de su tiempo –especialmente la desarrollada por el llamado “idealismo alemán”–, Marx atiende a lo que hace un momento fue recordado como “intereses materiales”. Esta “materialidad” tiene una dignidad “menor” que la odisea del espíritu a lo largo de la historia, que la buena voluntad del agente moral, o que la condición pensante del *ego*. Señala algo bien concreto e incluso, comparativamente, más mundano, bajo, grosero, terrenal, profano y tangible: se trata de la vida concreta del hombre y el modo en que, de acuerdo a las condiciones materiales actuales, puede asegurarse su subsistencia. Los *Mss.* tienen en esa concreción su punto de partida:

Partimos de un hecho de la economía política, de un hecho *actual*. El trabajador se torna tanto más pobre cuanto más riqueza produce... El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas.

El trabajo no sólo produce mercancías; se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*... (Marx, 2004: 106; subrayados en el original).

¿Qué puede querer decir esa “conversión” del hombre en una mercancía, es decir, en “algo” que él no *es*? El hecho, el *factum brutum*, es registrado por la economía política pero no procede ni culmina en esa esfera. Como puede verse, es el mundo del hombre en toda su extensión el que pierde valor. Pero ese fenómeno de la pérdida apenas es la mitad de lo que sucede en la realidad cruda y material en que se encuentra el hombre. Marx indica que lo que falta en un lado está puesto en otro: una desvalorización (de algo) implica al tiempo una valoración (de otra cosa). ¿Qué significa esto?

3. El problema de la alienación

Alienación (*Entfremdung*) es un término polisémico. Significó (y aún significa) en el ámbito jurídico la *transferencia* de una persona a otra de la propiedad sobre un bien o la titularidad de un derecho. A través de cierto deslizamiento semántico, también se ha utilizado para dar cuenta del *estar-apartado-de-sí* (como trastorno psíquico), el *estar-fuera-de-sí* (que ocurriría en el éxtasis místico), y la *separación* o aislamiento de alguien por una variación de los afectos, pasando de la proximidad a la distancia (como Lutero refiere el alejamiento del hombre respecto de Dios y su promesa). La palabra *fremd* es de uso corriente en alemán, y se la usa para expresar lo “extraño” o “forastero”, y también el hecho de estar “desencontrado”, “distanciado”, o ser “exótico”, “foráneo” o “insólito”. En cualquiera de estas aplicaciones, *fremd* viene a indicar una alerta o prevención, puesto que califica a algo o alguien como “ajeno” u “otro”. Escuchemos entonces a través de la voz *alienatio* enajenación, cesión, perturbación, apartamiento, división, indisposición, disgusto; voz, por cierto, que procede de *alius*, es decir, diverso, distinto, diferente, con el que se traduce el griego *allos*, otro (*v.* Alonso Olea, 1988: *passim.*).

El concepto *alienación* ya era utilizado por Hegel, bien que en un sentido diferente y hasta contrario al que encontraremos en Marx.

Hegel consideraba como alienación el distanciamiento, la separación, la escisión y el desgarrar en el devenir de lo que es desde una figura a otra. Ahora bien, ya se ha señalado en los textos sobre Hegel que conforman esta compilación que la salida de sí representaba en la filosofía hegeliana una experiencia tan dolorosa como necesaria, pues a través de ella se producía, se *realizaba* –dialécticamente– el enriquecimiento, la determinación y la mediatización de la realidad en su conjunto *en tanto* era pensada como posible la recuperación:

[...] en la formación, el ser para sí deviene como *su propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte en algo otro que ella [...] (Hegel, 2009: 120; subrayado en el original).

Este era allí el aspecto “positivo” de la negatividad. Ahora bien, el sentido que Marx adjudica a la alienación se explica por la resignificación del concepto desarrollada por otro joven hegeliano que ya hemos mencionado: Feuerbach. En efecto, Feuerbach en su crítica de la religión concebía a ésta como un movimiento de autoextrañamiento: “el hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo” (Feuerbach, 2006: 40).

...[e]ntre Hegel y Marx está Feuerbach... En Feuerbach el concepto de alienación manifiesta una mutación decisiva. Alienación no quiere decir más realización sino, en el sentido ordinario del término, pérdida, privación. A partir de Feuerbach el concepto de alienación en el sentido de simple privación reina sobre el pensamiento neohegeliano y, a través de éste, sobre el desarrollo ulterior de la filosofía moderna.... Toda la obra de Marx –no sólo los escritos de juventud sino también los textos de madurez– está comandada por la significación privativa, negativa, del concepto de alienación (Henry, 2011: 69).

En Feuerbach alienación equivale a “conversión”: la religión es la experiencia por medio de la cual las determinaciones de lo finito (léase: del hombre sensible) se reconstruyen como determinaciones de lo infinito (Dios). Esta transmutación o *proyección* era interpretada a la vez como un menosprecio idealista de la sensibilidad natural y

corporal humana, desestimación cuya raíz Feuerbach encontraba en el cristianismo pero cuyos ecos se hacían oír en la filosofía moderna (especialmente en la hegeliana). Por ello un nuevo comienzo de la filosofía podía tener lugar en tanto se asumiera que “sólo la verdad convertida en carne y sangre es verdad”; únicamente así el hombre sería la base del hombre (*v.* Feuerbach, 1984: 120 y 122). Marx acuerda en términos generales con esta propuesta, pero insistirá en que el ámbito en que debe estudiarse la alienación no es sólo el religioso:

Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación [autoextrañamiento] de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política (Marx, 1968: 8).

Aquí vemos ideas centrales del pensamiento de Marx. Queden apuntadas, aunque no podamos extendernos sobre ellas en este trabajo: la labor filosófica es concebida como ayuda o asistencia a la historicidad del mundo humano; ese trabajo consiste en des-enmascarar, en quitar velos y ocultamientos; dicho desengaño presupone que hay una verdad y un sentido en el desenvolvimiento de lo humano; la humanidad se encuentra obturada por lo religioso (de lo que se ha ocupado críticamente Feuerbach) y lo extra-religioso: estas “formas” asumidas por las máscaras refiere a la necesidad de un profundo y sostenido análisis del mundo real de los hombres, es decir, de su existencia social, política y económica. Y, finalmente, notemos: todo ello Marx lo entiende como auto-extrañamiento (y, podríamos agregar auto-negación). Esta extrañeza indica la ya referida alienación, el enrarecimiento de sí por medio de la escisión, de la división, del quiebre de lo propio. Esta experiencia es la de la *alienación del hombre por el hombre*.

Toda la historia anterior a la ascensión consciente y racional de las condiciones en que se reproduce la vida real de los seres humanos, en su aspecto físico y espiritual, es, en rigor, pre-histórica: con otras palabras, en sentido marxiano, la historia comienza cuando se inicia la emancipación en relación a la constricción material que obliga a

los hombres a entrar en relaciones de producción opresivas que consumen su tiempo de vida. Mientras que la pre-historia hasta ahora conocida, de la que forma parte la moderna sociedad burguesa, es identificada con el dominio de la necesidad, por su lado la historia propiamente dicha es considerada el reino de la libertad.¹⁰ El estudio teórico de las formas en que los seres humanos organizan la reproducción colectiva de su vida supone un paso adelante y un progreso en la dirección de la historia en su sentido liberador. Ahora bien, ¿de qué modo y por qué los seres humanos perpetúan su existencia pre-histórica en vez de asumir conscientemente el curso de su propia historia?, ¿qué es lo que ocurre en las condiciones actuales de alienación y cuáles son sus dimensiones?

Ya vimos que Marx parte de un *factum* actual: la conversión del hombre en mercancía, es decir, en un ente que tiene una forma inadecuada a él, extraña, impropia, ajena. La mercancía es la forma de la in-humanidad que adopta lo humano mismo. Paradojal y trágicamente, ese hombre adquiere tal “forma” en su actividad más propia, en el trabajo. El trabajo no es una ocupación entre otras a las que dedica un cierto tiempo. El hombre es *productor*, vale decir, [*se*] dirige (*duce*) adelante (*pro*): de este modo, el hombre está en el producto. La vida que él *es* consiste en el modo de su producción:

10 “En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforma a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Lo mismo que el salvaje tiene que luchar con la naturaleza a fin de satisfacer sus necesidades, a fin de preservar y reproducir su vida, también tiene que hacerlo el civilizado, y tiene que hacerlo en todas las formas sociales y bajo todos los modos posibles de producción. Con su desarrollo, se desarrolla también el reino de la necesidad natural, por desarrollarse las necesidades; pero, al mismo tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. En este terreno, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, lo pongan bajo su control común, en vez de estar dominados por él como por un poder ciego; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero seguirá siendo un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral” (Marx, 2014: 272-273).

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a verla diferencia entre ellos y los animales tan pronto comienzan a *producir* sus medios de vida... Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material [...] El primer acto *histórico* de estos individuos, merced al que se distinguen de los animales, no consiste en que piensan, sino en que comienzan a *producir los indispensables medios de subsistencia* [...] Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (en: Marx-Engels, 1980 [I]: 6-7; subrayados en el original).

Entonces: tal *como* se produce el hombre, tal es su *modo* de vida. En principio y ante todo, el hombre trabaja para procurarse los “indispensables medios de subsistencia”. Es esta actividad –y no el pensamiento como en Descartes y, en general, en el idealismo– la que lo define. Pero, naturalmente, conforme cambian las condiciones en que el hombre desarrolla su trabajo (su modo de vida) cambiará a la vez el propio hombre. Ahora bien, todo esto forma parte de una conceptualización abstracta: falta aún –y esto es un aporte central de la filosofía de Marx– inscribir esa definición en un enclave histórico preciso, en las condiciones que el productor encuentra y genera en la (llamada) “economía de mercado” (o en el capitalismo). Será propio de esta economía un modo de vida preciso, uno que resulta de la proliferación y centralidad que ha adquirido el *valor* (como mercancía, como dinero y como capital) en tanto mediador universal de toda relación social. Se podrá ver qué tipo de existencia ofrece el capital al productor, puesto que –como acabamos de leer– lo que los hombres *son* “coincide con su producción”. Baste lo dicho para visualizar, en definitiva, por qué seleccionamos como material de lectura el apartado “El trabajo alienado” de los *Mss.* (Marx, 2006: 104 y ss): porque allí comienza a diseñarse una teoría crítica de la realidad

social fundamentada en una antropología filosófica, es decir, en una reflexión en torno a las preguntas referidas a *quienes* somos, *cómo* somos y *por qué* somos lo que somos.

Ahora bien, el interés de Marx en el *trabajo* no procede sólo de su encuentro con la literatura de la economía política clásica. También tiene su origen en otro influjo, a saber: Hegel.¹¹ La “grandeza” de éste (al menos en *Fenomenología del espíritu*) radica en haber concebido la autoproducción del hombre como un proceso de enajenación y superación de la enajenación, en suma, como producto de su propio trabajo; su “límite” reside en que, a pesar de reconocer que el trabajo es “la esencia probatoria del hombre”, sólo vio el lado positivo del trabajo sin advertir que –dadas ciertas condiciones– el trabajo puede convertirse en el proceso del desgarramiento del hombre (sin que la superación esté garantizada por esas mismas condiciones). En Hegel, el trabajo “positivo” es el del espíritu en el momento de su objetivación (que se desgarra y reconcilia a lo largo de su historia); el trabajo “negativo”, desconocido por la filosofía hegeliana, es el del hombre concreto en el aspecto alienante que caracteriza a la producción capitalista (v. *ibid.*: 193 y ss). En y por esta miopía Hegel incurre en identificaciones falsas: subjetivamente, equipara la esencia del hombre con la autoconciencia, o sea, con un *saber* de sí antes que con la *praxis* de sí; objetivamente, confunde la alienación del trabajador en el capitalismo con la (necesaria) objetivación o manifestación del hombre en general, sin criticar a aquélla.

Y es que –si se nos permite decirlo así– no debemos engañarnos: objetivarse y alienarse son dos procesos humanos que Marx distingue. Apuntemos: “el trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensorial”; al mismo tiempo, “un ser no objetivo es un *no ser*” (*ibid.*: 107 y 199). De este modo, para Marx el trabajo comporta necesaria e intrínsecamente un proceso de objetivación (*Verge-*

11 Los economistas políticos y Hegel le aportan a Marx los elementos teóricos fundamentales, el concepto de valor y de trabajo respectivamente, para lograr satisfactoriamente la mediación mutua que le permita develar la dinámica de la acumulación capitalista y la subordinación del trabajo alienado: “Hegel sin Ricardo no habría permitido a Marx pasar del trabajo al capital a través de la valorización del valor” y “Ricardo sin Hegel no habría permitido a Marx pasar del valor al capital a través de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo” (Tronti, 2001: 146-149).

genstandlichung) humana. Por medio de esta objetivación el hombre se realiza. Todo esto cambia cuando cambian, su vez, las condiciones que determinan la relación del hombre con la naturaleza, con otros hombres y consigo mismo. Cuando, en suma, estamos en el capitalismo, el trabajo no es realización sino des-realización del hombre; la actividad creativa no es objetivación sino alienación (*Entfremdung*). Por este motivo, tanto Hegel como los economistas políticos no logran separar adecuadamente ambos aspectos del proceso laboral. Sin esta ex-posición, necesaria a toda exteriorización de los individuos, el hombre no es. Por ello, porque se *real-iza*, debería reencontrarse *real-izado* en su producto, puesto que al imprimir a “la cosa” sus manos, su corporalidad, su esfuerzo y su idea –concretamente, su *forma* (una forma humana)- esa cosa debería “espejarlo” y pertenecerle. Lo que Hegel no percibe, sin embargo, es que en el modo de producción actual esto no sucede: más bien ocurre lo inverso, es decir, que el hombre adopta la forma de “la cosa” (y no al revés). El hombre se cosifica, se convierte en una mercancía más... intercambiable como cualesquiera otras que él mismo produce.

Como Hegel, también la economía política pasa por alto el análisis del modo en que tiene lugar la realidad del hombre en el presente y asume acríticamente las condiciones vigentes. Mucho menos sabe –ni quiere saber– cuáles acontecimientos se encuentran en la génesis del modo de producción vigente. Todo su repertorio conceptual es, por esta falta de arraigo en la situación concreta e histórica, mera abstracción. Pero este desarraigo no es un asunto exclusivamente teórico: en su apartamiento de la situación del hombre, la economía política contribuye a la legitimización de dicha situación, pues no la cuestiona o la intenta modificar; simplemente la describe. Si recordamos el punto de partida crítico-material de Marx (la desvalorización del mundo del hombre y la valorización del mundo de las cosas) podemos notar el contraste que guarda con la siguiente afirmación: “La economía política parte de la propiedad privada como de un hecho elemental. No nos la explica” (*ibid.*: 104). ¿Por qué no nos la explica? Porque no es una ciencia de la sociedad ni del hombre. Porque su sentido no consiste en ofrecer estas explicaciones, sino en proponer aclaraciones de lo que *ya es*: no de cómo se ha llegado a ser. Recordemos que la función de la economía política reside en *naturalizar* las relaciones históricas que los hombres crean en conjunto. La economía política

ve en cada faceta de la historia humana la imagen que ella crea a conveniencia del individuo burgués moderno y de las relaciones económicas que lo acompañan. No importa la circunstancia histórica que consideremos, parece que siempre estará presente la lucha por el interés privado e individual que caracteriza a la antropología que defiende la economía política. La economía política es por esto una ciencia *a-histórica* y *a-crítica*. Marx da la explicación que la economía política calla: “La economía política oculta la alienación presente en la esencia del trabajo por el hecho de no considerar la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción” (*ibid.*: 108).

4. Sobre las formas de alienación

El hombre es productor. Al producir se da un modo de vida. En este sentido, se produce a sí mismo. Ahora bien, como obrero asalariado en el modo de producción capitalista el hombre se convierte en esclavo, puesto que lo que ofrece en el mercado es lo único que tiene para subsistir, a saber: su capacidad de trabajo. Pero si el trabajo le es esencial, al venderlo el hombre *se* vende. No es el poseedor de los medios de producción. La fábrica, los insumos, la maquinaria, etc., los pone el capitalista; el cuerpo, el intelecto y el esfuerzo lo entrega el obrero. Por eso participa del mercado como otra mercancía más. Como obrero produce objetos intercambiables cuya forma general es la de las mercancías y cuyo medio de expresión universal es el dinero; su participación en el mercado y en el circuito productivo también adopta esta forma: el obrero es intercambiable como una mercancía más. En este sentido, dicha “forma” no pertenece sólo al ámbito económico, sino que es el modo que adoptan todas las manifestaciones humanas (tanto materiales como espirituales): con el capitalismo, la mercancía es un modo paradigmático de existencia.¹²

12 Uno de los filósofos que profundizó hasta sus últimas implicancias este descubrimiento de Marx fue György Lukács, quien en su libro *Historia y conciencia de clase* observa lo siguiente: “No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx dedicadas a exponer la totalidad de la sociedad capitalista y su carácter básico empiecen con el análisis de la mercancía. Pues no hay ningún problema en ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a

Tengamos presente el “hecho” inicial de la economía política, y por ella inexplicado (la propiedad privada). Veamos qué caracterización puede ofrecer de nuestra actualidad quien, por el contrario, como Marx, no tiene intereses abstractos (meramente teóricos) sino materiales:

Nos hallamos en presencia de un gran hecho característico del siglo XIX, que ningún partido se atreverá anegar. Por un lado han despertado a la vida fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador [...]. Este *antagonismo* entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época *es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible* (en: Marx-Engels, 1980 (I): 267-268).

Pues bien, en la mercancía se descubre (o des-enmascara) la estructura ontológico-fundamental de nuestro mundo objetivo, que explica en términos de Marx la alienación del hombre respecto de sí y de las cosas (su producto) respecto de él. La “forma mercancía” no es traslúcida y transparente; por el contrario, posee una constitutiva opacidad que tiende a ocultar o encubrir. Hace enigmático aquello a lo que presta forma, disimulándolo. Lo hace de múltiples modos, pero siempre en relación a una *forma* (la de intercambiabilidad, es decir, la del valor mercantil). Pero, como teórico-critico, Marx observa:

Lo *misterioso* de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma *refleja* ante los hombres el carácter social de su

dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía. [...] Puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de todas las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa” (Lukács, 2013: 187).

propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también *refleja* la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo *se convierten* en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la *forma fantasmagórica* de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De allí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana *parecen* figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el *fetichismo* que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (Marx, 2008 (I): 88-89; subrayados nuestros).

El hecho (el *factum* “palpable, abrumador e incontrovertible”) es –en definitiva– esta conversión, esta inversión y este trastrocamiento. Lo misterioso y fantasmagórico que oculta la mercancía es, ni más ni menos, el conjunto de relaciones sociales que definen la vida colectiva e individual del hombre. A su vez, la pregunta fundamental de Marx y la orientación crítica de su indagación apuntan a definir las condiciones históricas y lógicas que vuelven necesaria a la forma-mercancía como modo de manifestación de la existencia social y material del trabajo de los seres humanos.¹³ En este sentido, puede decirse que Marx

13 Al trazar, en base a las indicaciones de Lacan, un paralelismo entre Marx y Freud, el filósofo esloveno Slavoj Žižek apunta lo siguiente: “En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del ‘contenido’ supuestamente oculto tras la forma: el ‘secreto’ a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, el ‘secreto’ de esta forma. [...] el problema real no es penetrar hasta el ‘núcleo oculto’ de la mercancía –la determinación del valor que tiene por cantidad de trabajo consumido en la producción de la misma– sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo puede afirmar su carácter social sólo en la forma-mercancía de su producto” (2003: 35-36).

es un “maestro de la sospecha” (Ricoeur, 1992): él desenmascara de manera *crítica* la economía política en el marco –precisamente– de una investigación (de más largo alcance) sobre el origen histórico y el fundamento de la sociedad burguesa contemporánea. Por lo tanto, no se trata sólo de descubrir las relaciones *subjetivas* y humanas que yacen por debajo de la forma muerta de las mercancías sino que, también, lo necesario es entender cómo una relación de producción e intercambio *objetiva* condiciona los modos de existencia subjetivos y particulares.¹⁴ El trabajador se convierte en siervo de su objeto. Frente a lo que vislumbraba Hegel en el marco de la dialéctica de las autoconciencias, el capitalista hace contra el trabajador lo que éste ya realiza en contra de sí –al mudar en una cosa inerte–, pero el capitalista no hace contra sí mismo lo que hace en contra del trabajador (*cf.* Hegel, 2009: 112 y Marx, 2006: 121).

Puesto que alcanza la vida entera del hombre, su alienación puede adoptar –y de hecho adopta en la actualidad– las siguientes formas: respecto del objeto que produce; respecto de la actividad de producción; respecto de la vida genérica humana; y respecto del hombre (*v.* Infranca y Vedda, 2012). Vida genérica es politicidad, comunidad, colectividad, la misma que entreviéramos como nota definitoria del hombre desde Aristóteles: si esa genericidad se aliena, entonces se atomiza el conjunto de relaciones sociales. Todo ello ocurre a la par, según Marx, de un extravío de sí mismo en relación a su producción, pues lo que crea no le pertenece; en relación al trabajo como tal, pues no lo realiza sino que lo des-realiza; y en relación al hombre para quien trabaja, el capitalista, quien a su vez no trabaja sino que, antes bien, explota y consume lo producido por otro.

14 Al comentar el doble aspecto de la teoría del fetichismo de la mercancía, Fredric Jameson contribuye a esclarecer el sentido completo de la tarea crítica de Marx: “[...] una relación entre objetos parece enmascarar una relación entre personas (tal como se lo estipuló en la célebre definición del fetichismo de la mercancía), mientras que en el sentido literal del argumento de Marx es a la inversa, y es el proceso de intercambio en sí mismo y como tal lo que dicta las posiciones de los actores humanos, quienes ya en la *Contribución* son los *Träger*, los portadores, de un proceso impersonal [...]” (Jameson, 2013: 45). En este sentido una teoría crítica debe ser capaz de explicar los motivos que llevan a que las relaciones económicas y materiales creadas por los individuos funcionen de un modo independiente en relación a la voluntad de los mismos.

Volvamos por última vez a decir: la expresión económica de la alienación es el mundo de las mercancías; la expresión política del mismo fenómeno consiste en la contradicción entre Estado burgués y sociedad burguesa; y la expresión humana y social la encontramos en la existencia del proletariado. El proletariado es, sin más, la clase desposeída. ¿Cuál es el presupuesto de esta afirmación y de, en general, la reconstrucción que venimos ofreciendo? Lo enunciamos al comenzar este apartado: el de que, para Marx, *seres ser-producido*. Esa producción no es una actividad solipsista, sino una realización social y comunitaria. Cuando esta producción no se ejecuta en vistas de la subsistencia y de la creación y la expresividad del hombre, sino que se planifica como mercancía, entonces: *i*) el producto domina al hombre; *ii*) lo producido no expresa (oculta) la relación social de la que surge; *iii*) el mundo del hombre adopta la forma del mundo de las cosas.

Mencionamos una sola vez aquí una palabra que merecería un estudio separado: *emancipación*. Con ella Marx quiere decir: quiebre y salida de la alienación.¹⁵ Esto, en verdad, no sucede únicamente como fruto del estudio teórico-crítico de la sociedad; más bien, requiere una *praxis* radical, revolucionaria. Pero esta subversión no se da sin aquél. En efecto: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diverso modo el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (M. *Tesis sobre Feuerbach* [XI], en: Marx-Engels, 1980 (I): 3).

La segunda parte de esta tesis no niega la primera: indica (“simplemente”) lo que a ella le falta. Una interpretación que interviene en la realidad para transformarla, o una transformación que está fundamentada en una interpretación correcta de la realidad social, dicen lo mismo: que allí, y no separadamente, reside la piedra de toque de la emancipación posible.

15 “Para Marx el camino que conduce a superar la alienación es igual de largo que el camino de la alienación. El fetiche de la mercancía, que consiste en tergiversar valor de cambio y valor de uso, de manera que los valores de uso son degradados a meros apéndices de la producción de mercancías al igual que lo es la fuerza de trabajo viva a apéndice del capital, estas relaciones petrificadas, pues, ya no pueden ser quebradas individualmente, ni tampoco mediante la fuerza moral de la autolegislación de los hombres, sino únicamente ya de forma colectiva mediante un cambio revolucionario” (Negt, 2004: 67).

Bibliografía

- ALONSO OLEA, M. (1988). *Alienación. Historia de una palabra*. México: UNAM.
- BACKHAUS, H. G. (2007). “Entre la filosofía y la ciencia: la economía social marxiana como teoría crítica”, en: *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana. Volumen II*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- BALIBAR, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- DESCARTES, R. (1980a). *Meditaciones metafísicas*, en: Id., *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas, pp. 199-289.
- DESCARTES, R. (1980b). *Los principios de filosofía*, en: Id., *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas, pp. 291-347.
- FEUERBACH, L. (1984). *Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Orbis, pp. 45-125.
- FEUERBACH, L. (2006). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.
- HEGEL, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HEGEL, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HENRY, M. (2011). *Marx. Vol. 1: una filosofía de la realidad*. Buenos Aires: La Cebra.
- INFRANCA, A. y VEDDA, M. (2012). “Sobre la génesis de la categoría alienación”, en: Id. (comps.), *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta, pp. 9-30.
- JAMESON, F. (2013). *Representar El capital. Una lectura del tomo I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. (2005). *Critica de la Razón Práctica*. México: UNAM-FCE.
- KANT, I. (2012). *Fundamentacion de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- LÖWITH, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- LÖWITH, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz.
- LUKÁCS, G. (2012). *Sobre Lenin y Marx*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- LUKÁCS, G. (2013). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

- MARX, K. (1968). “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en: Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- MARX, K. (1970). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Barcelona: Martínez-Roca.
- MARX, K. (2000). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARX, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- MARX, K. (2008a). *El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, K. (2008b). “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en: Id., *El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, t. I, Sec. 1, Cap. 1.4, pp. 87-102.
- MARX, K. (2008c). *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad.
- MARX, K. (2011). *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo veintiuno editores.
- MARX, K. (2014). *El Capital, Libro III, Tomo III*. Madrid: Akal.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1980). *Obras completas*. Moscú: Progreso.
- NEGT, O. (2004). *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Madrid: Trotta.
- SCHMIDT, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- TRONTI, M. (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal.
- ŽIŽEK, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

CAPÍTULO 11

El diagnóstico a martillo diapasón. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche

Araceli Cora García

Introducción

Friedrich Nietzsche (1844-1900), se presenta como acontecimiento, faro y bisagra, que tanto ilumina el cuestionamiento a los enfoques de sus predecesores, como desbroza el camino al porvenir de la problematización de la cuestión del sujeto. En un contexto de abordaje de los problemas de la filosofía a la luz del eje de la subjetividad, la pregunta por quiénes y cómo somos, sus abordajes modernos y contemporáneos en trayectoria histórica, Nietzsche integra el corpus de las modificaciones y críticas de la subjetividad en la contemporaneidad.

Introducir a la lectura de Nietzsche requiere transmitir la precaución de no pretender comprender precipitadamente, ni sucumbir a enjaular su pensamiento en generalidades, entonces: la de vencer la tentación de entender. Ir a su lectura con actitud de escucha, de demora, soportar el extravío, sostenerse en la espera de captar una cadencia, una resonancia, un destello que ilumine por un instante un algo desconocido, inusitado, que nos habla. El pensamiento de Nietzsche es y sigue siendo tan nuevo que, aunque su influencia suscita y revoluciona hasta hoy, no admite seguidores.

Para orientarnos dentro de las prescripciones de los estudios nietzscheanos, propone Gianni Vattimo en su *Introducción a Nietzsche* (2012), que si seguimos a Heidegger, lo ubicaremos dentro mismo de la historia de la metafísica, y lo leeremos en relación con Aristóteles, y el problema del ser. Los primeros intérpretes valoraban su escritura aforística y su crítica de la cultura. Wilhem Dilthey en *Crítica de la razón histórica* (1954) lo ubicaba como filósofo escritor de la vida, junto a los poetas, dada su exposición no sistemática sino expresiva.

Quizás un abordaje “literario” favorezca al lector el imbuirse de un tono, entrar en clima, para luego permitirse intentar interpretar ligazones al interior de la problemática metafísica.

En este capítulo abordaremos la lectura de unos escasos textos primarios. Son fragmentos de fragmentos de los cuales valernos para el encuentro con quien, siguiendo la Premisa de Giorgio Colli en su *Introducción a Nietzsche* (1983), “en el pensamiento del último siglo, ocupa un puesto [...] único e incomparable”. Para escucharlo hemos de hacer frente al “desafío de acogerlo en su totalidad y unidad” (9-11).

Sobre la filosofía nietzscheana que aborda la relación entre la crítica de la civilización europea y la meditación sobre el ser: hay coincidencia en la periodización tripartita de la obra de Nietzsche (*cf.* Vattimo, 1985: 93):

1. Obras juveniles: crítica de la civilización y elogio del arte, “metafísica del artista” en el contraste Dionisos/Apolo, propuesta de renacimiento de la “cultura trágica”.

2. Pensamiento genealógico: desde *Humano, demasiado humano* (2007a [1878-1879]) hasta *La gaya ciencia* (2011 [1882]), problematización del concepto de decadencia, el arte como fase superada, elaboración de las relaciones entre el arte, la ciencia y la civilización, y su valorización basada en la crítica de las actitudes, un modelo de pensamiento no fanático. Es la filosofía del amanecer, con que concluye el *Humano, demasiado humano*, donde plantea la liberación de apropiarse de la historia, el temple necesario para la asunción de errores, que prepara el camino para el advenimiento del espíritu libre.

3. Filosofía del Eterno Retorno: desde *Así habló Zaratustra* (2003 [1883-1884]). Liquidado el mundo verdadero y con él, el aparente; el peso más pesado, el *amor fati*. Voluntad de Poder y transvaloración de todos los valores.

En el presente capítulo haremos un recorrido de lectura por algunos textos de sus épocas segunda y tercera, deteniéndonos en las pregun-

tas y planteos revulsivos que cuestionan todos los supuestos metafísicos (abajo en cursivas).

1. Genealogía de la verdad

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1994 [1873]), Nietzsche emprende su crítica al sujeto, cuestionando que el hombre pueda *conocer* algo ni conocerse a sí mismo, dadas las limitaciones del intelecto, su intrincación con el orgullo y la soberbia que crean una niebla cegadora. En el Prefacio de *Genealogía de la Moral* (1998 [1887]) dice que no nos conocemos porque no nos buscamos, nos da la pista de que “donde está nuestro tesoro allí también está nuestro corazón”, y concluye que: “De ninguno estamos más lejos que de nosotros mismos” (§ 19. 1). Sostiene en *Aurora* (2000a [1881]) que el hombre se desconoce, “la acciones no son nunca lo que parecen” (§ 116). Se ríe de Platón, por colegir que al conocimiento recto le sigue la recta acción, y al platonismo de la moral provisional de Descartes, que en el *Discurso del Método* (2009 [1637]), Tercera Parte, dice: “basta juzgar bien, para actuar bien”, seguro en que el conocimiento cierto obtenido mediante método, le proveerá la verdad que por fin guíe sus acciones...

Cuando se pregunta por el *origen* del impulso a la *verdad*, Nietzsche lo revela como acuerdo convencional, mentira útil para la convivencia, consensuada significación de los nombres de las cosas. Propone *sujeto* y *objeto* como inconmensurables y distintos, entre los cuales hay sólo una relación estética. Reconstruye el olvidado origen de las *palabras* y su relación con las cosas, como mediadas por dos sustituciones metafóricas: el sonido y la representación de la percepción. Da la imagen de impermanencia con las figuras de Chladni, creadas mediante experimentos acústicos con arena sobre una plancha, en que los cambios en la vibración sonora van produciendo bellos dibujos geométricos cambiantes.

Al hacer la genealogía del *concepto*, lo muestra descolorido, vaciado de lo individual y lo real de la naturaleza, reconoce que la cosa en sí es inaccesible e incognoscible. El concepto es forma que equipara cosas semejantes, no iguales: el conocimiento que se basa en el concepto,

estrictamente no conoce, porque no consigue dar cuenta de lo singular. Así cuestiona que podamos conocer: ideas, fenómenos, por meditación, por uso de razón, por pensamiento dialéctico; que podamos conocer la cosa en sí (ya en Kant el tribunal de la razón formula el límite). Mas en Nietzsche, conocer racionalmente ni siquiera es algo deseable. Si el conocimiento racional en Descartes es innato, en Platón reminiscencia, en Kant trascendental, debido a nuestras condiciones a priori, en Nietzsche es invención, en virtud de nuestra capacidad de creación.

Nietzsche genera la imagen de una catedral de conceptos como dados apilables, que pueden colocarse en complejas construcciones jerárquicas, cuya utilidad la dan la conceptualización y generalización que se requieren para hacer *ciencia*, seleccionando arbitraria y violentamente unos rasgos en detrimento de otros. Cada hoja, cada ventana, son cuanto mucho, semejantes, no iguales. El edificio resultante es una absurda construcción sobre agua en movimiento.

Cuando leemos sus textos en forma aforística, que opone a la forma explicativa, cuestiona en acción al pensamiento lógico-deductivo, como presenta en *Humano, demasiado humano* (2007a) cuando propone al hombre de ciencia como desarrollo ulterior del artista (§ 222). Es el olvido en tanto activo, propuesto como más originario que la memoria, no en tanto ausencia sino en tanto potencia de inhibición, un tema que aparece en el estudio genealógico del lenguaje, acerca de la constitución de lo verdadero en relación con lo falso, así como en el estudio de la moral, donde se trata de la división entre verdad y mentira.

2. Los cuatro grandes errores

En *Crepúsculo de los Ídolos. O cómo se filosofa con el martillo* (2001 [1888]), Nietzsche reconstruye las etapas de la filosofía europea con la presentación genealógica del mundo dividido en verdadero y aparente. Justifica paso a paso la creación de un tal mundo que nace como idea platónica, donde el mundo verdadero es accesible sólo a aquellos que sean capaces de contemplar las ideas, por sabiduría o por virtud. El mundo verdadero es el premio moral prometido sólo en virtud de

méritos, no es accesible. La idea de este mundo no es demostrable, aunque el sólo pensarla consuele al piadoso. El mundo verdadero se convierte en imperativo kantiano, Nietzsche lo caracteriza como sol inalcanzable tras una niebla conceptual; la idea deviene y cuando se conoce desconocida, al canto positivista del gallo del amanecer, pierde poder de coacción. Luego, la idea ha envejecido, ya no vale nada, y amanece por fin para los espíritus libres que desayunan. Al concluir esta historia ya es mediodía: no queda mundo ni verdadero ni aparente, la división misma se revela como un error.

La diferencia entre la filosofía del amanecer y la filosofía del mediodía parece consistir en la desaparición de la división entre el mundo aparente y el verdadero, y este punto se puede relacionar con una actitud promovida desde el *Humano, demasiado humano*: la actitud del hombre liberado en § 34, que se ve libre de lo que valoran los demás, “se viviría ante los hombres y uno mismo como en la naturaleza, sin alabanzas, reproches ni entusiasmos [...] Nos libraríamos del énfasis y no sentiríamos ya el aguijón de este pensamiento: que no somos más que naturaleza, o que somos más que naturaleza”. Es en *La Gaya Ciencia* donde habla de “el peso más grande” (pesado, abrumador). Nietzsche pregunta al lector: ¿qué sucedería si un demonio irrumpiese en tu soledad y te dijese que la vida tal y como la vivís y has vivido, deberás vivirla en adelante, placer por placer, dolor a dolor, en todo, según el giro de la clepsidra vaya marcando los retornos? (§ 341).

Es la filosofía del “eterno retorno” la que exige una transvaloración de todos los valores, al máximo, ya que el único que puede superar la prueba del demonio es un ser vital y feliz, que ame la vida en su placer y su dolor, tanto, como para querer que se repita eternamente. El otro requisito tiene que ver con la refutación del tiempo lineal, tiempo de metas y finalidades, donde los momentos se acumulan en función teleológica.

En el Prólogo del *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche llama a mantener la alegría como a realizar una hazaña (2001: 33-35). Con espíritu desafiante dice que este libro es una declaración de guerra; a continuación propone que de la herida nacen fuerzas curativas, y también convoca otra cura: la de auscultar los ídolos mediante el martillo diapasón: el oído diagnosticará si están huecos, vacíos. Cuenta que en este libro el martillo acusa a ciertos ídolos eternos. ¿Se tratará de los

que llama “los cuatro grandes errores”? En tal caso son errores tanto gnoseológicos como morales, como se lee en la confusión de la causa con la consecuencia.

La misma constituye una crítica a la idea de *causalidad*, en tanto consideración de poder o no acceder a su conocimiento. Si es falsa la que creemos causa, mal podemos colegir algo de ella. Recordemos que el edificio mismo de la ciencia se apoya en la noción de causa.

Nietzsche privilegia entre los errores, al error de confundir causa con efecto, al llamarlo “auténtica corrupción de la razón”. Lo atribuye a “la fórmula más general que subyace a toda religión y moral”, que dice “Haz esto y aquello, no haga esto y aquello- ¡así serás feliz! De lo contrario...” (*ibid.*: 75). Así se hace depender conseguir la felicidad, como logro, del obrar según obediencia a un mandato. A este diagnóstico Nietzsche responde: “En mi boca esta fórmula se transforma en su inversión”. La fórmula obtenida mediante esta operación de inversión es: “su virtud es consecuencia de su felicidad”... y no al revés (*ibid.*: 76-77). Así critica Nietzsche la fórmula moral o religiosa imperativa de qué hacer, llamándola la sinrazón inmortal (*loc. cit.*).

Al despliegue del error de la causa falsa, propone que erramos al suponer que causamos nuestra voluntad, que nuestros motivos causan nuestro accionar; que nuestras acciones son gobernadas por la conciencia; y que un tal yo es causa del pensamiento. Considera que el hombre proyecta sus hechos internos: voluntad, espíritu y yo, en las cosas, imputándoles por lo tanto ser causas.

El error de la causa imaginaria, que ejemplifica con el relato del sueño, en el que se interpretan sucesos casuales ocurridos al dormir, como causados con razón. Y la necesidad psicológica de causa, que consiste en reducir lo desconocido a lo conocido, para disminuir el temor y sentir que se tiene algo de poder.

Así desenmascara que es el temor del hombre el que ha creado la moral, echando abajo sus pretendidos fundamentos en el deber (Kant), la utilidad (Spencer) o la compasión (Schopenhauer). Critica Nietzsche como “moral del rebaño”, la que mide el valor del hombre por la opinión de su prójimo.

Continuando con los errores, Nietzsche ubica las formaciones de la religión y la moral, enteramente originadas por causas imaginarias, o en las cuales se confunde causa con efecto, o se cree verdad el efecto

de lo creído, o un cierto estado se cree causado. En cuanto al error de la llamada voluntad libre, la relaciona con el querer encontrar culpables a quienes castigar. Si el hombre es libre, es imputable de castigo. Nietzsche propone la inocencia del devenir. Concluye con que el hombre no se da a sí mismo la existencia, ni es consecuencia de una voluntad orientada o finalidad, y en esta formulación propone una redención o liberación.

3. La voluntad de poder

Y aquí llegamos a la “Voluntad de Poder”, uno de cuyos nombres es el devenir mismo. La moral como efecto de sumisión de la vida a valores “trascendentes”, expresa la dificultad del hombre para su vida práctica. En *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche realiza el análisis químico del origen del error primero que, dice, es considerar que existan acciones morales. En § 1 presenta una ristra de oposiciones producto de la sublimación del humano. Se pregunta allí: “¿cómo puede nacer una cosa de su contraria, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica del ilogismo, la contemplación desinteresada del deseo ávido, el vivir para los demás del egoísmo, la verdad del error?” (*Humano, demasiado Humano*: § 1).

En el Tratado I de *Genealogía de la Moral*, luego de diagnosticar la fatiga de la humanidad, y lamentar que por temor al hombre hayamos olvidado amarlo, diferencia lo bueno y lo malvado mediante la comparación de las aves rapaces con quienes son sus presas. Denuncia el exceso de interpretación que implica la atribución de bondad al corderito, por oposición a la supuesta maldad de los depredadores. “Exigir de la potencia que no quiera dominar [...] es algo tan disparatado como exigir de la debilidad que se manifieste como poderío” (§ 13). Y a continuación atribuye a la seducción del lenguaje el atribuir agencia, o sujeto, a lo que es expresión de la naturaleza, para nada voluntaria o evitable. Como si el rayo pudiera no fulgurar. De estas consideraciones critica el elogio de la debilidad como si la misma fuera elegida en libertad, como si se tratase de una virtud.

En *Genealogía de la Moral*, se pregunta por el precio del establecimiento de ideales y se responde que dicho precio es la realidad

injurizada, la vivisección de nuestras conciencias, el auto-tormento de la bestia que nosotros somos. “A través de una era extendida excesivamente, el ser humano vio ‘con malos ojos’ sus inclinaciones más naturales” (Tratado II, § 24), y “el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones no naturales, esas inclinaciones hacia el más allá, hacia lo que resulta opuesto a los sentidos, a los instintos, a la naturaleza, a lo animal, o sea: los ideales que hasta ahora hubo, todos ellos hostiles a la vida, ideales que injurian al mundo” (*loc. cit.*).

El gran tema de *Genealogía de la moral* es el origen de nuestros prejuicios morales (*cf.* Nietzsche, 1998: 2-3). Con ánimo de discusión, los hubo planteado antes en *Humano, demasiado humano*. Se propuso responder a la tarea imperiosa del filósofo, exponer cuantas ideas y valores, concepciones positivas y negativas, e interrogantes. Y se pregunta fundamentalmente por las circunstancias en que la humanidad creó los juicios de valor del bien y del mal, y por las instancias en que éstos se desarrollaron. Va a abordar: “[...] una moral como consecuencia, otra como síntoma, una tercera como máscara. Sume-mos a ello la moral a lo Tartufo, la moral como enfermedad, la moral como ponzoña” (*ibid.*, 5).

Una moral que identifica la mala conciencia con las inclinaciones naturales, divide el hombre contra sus propias inclinaciones. Se pregunta Nietzsche si “[...] sería factible en sí un intento opuesto, mas, ¿quién es lo suficientemente vigoroso para concretar eso?” (*loc. cit.*). Dilema entre dejarse llevar como todos, los hombres buenos, cómodos, los reconciliados, los soberbios, o asumir una gran salud, de la cual se interroga si es posible en su actualidad. Entonces envía el llamado al hombre futuro, a quien nos liberará del ideal, de la “enorme náusea”, del nihilismo, y a continuación se manda callar. Para que hable un sujeto más vigoroso: Zarathustra.

Conclusión

Al asumir críticamente la historicidad, el martillo diapasón de Nietzsche revela que las verdades filosóficas son ídolos con pies de barro; ausculta lo hueco de los conceptos, que compara con cáscaras vacías

perfectamente apilables en órdenes jerárquicos. El texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* abre con una fábula que da cuenta –en tiempo y espacio– de la insignificancia del hombre, en flagrante contraste con sus pretensiones antropocéntricas: de conocer, de enseñorearse, de ser centro y fin del cosmos. Sarcasmo mediante, revela la química de cada qué: la proveniencia del impulso a la verdad; el arbitrio que hizo de los tropos, convincentes palabras; el empobrecimiento de lo que hay, encamisado en conceptos. Así la creencia en la verdad deviene justamente solo eso, una creencia. Asimismo denuncia quién y cómo: la doble trasposición de captación sensible a imagen, y de imagen a sonido, que realiza ese pequeño inventor que es el hombre, mediante su comportamiento estético. Concederle poder legislador al lenguaje es avanzar en el error de olvidar que los tropos son metáforas, metonimias y sinécdoques, son torsiones creativas del lenguaje.

Nietzsche desmonta error por error la construcción metafísica del mundo. En su remontar genealógico a los inicios, construye la denuncia del resentimiento agazapado tras la abnegación, el miedo ínsito en la dominación, la soberbia de la creencia en la razón. Como efecto de interpretación disuelve la diferencia entre verdad y apariencia.

El reconocimiento de los errores se sigue de una provocación, un empuje hacia una actitud nueva, un llamado al coraje que es preciso a los espíritus libres. Diagnostica el crepúsculo, pero también anuncia la aurora, y crea un programa de trabajo para el mediodía: en lo moral una tal transvaloración de todos los valores que haga la vida digna de repetirse eternamente.

Es un cometido de la filosofía contemporánea preguntarse por el origen, tanto como por la finitud, por quiénes somos en singular y en plural, si sujeto, yo, conciencia; preguntarse qué es verdad y si es que podemos conocerla; así como por cómo actuar en la vida. Y las respuestas filosóficas encarnan discursos argumentativos.

Nietzsche es un filósofo que no argumenta sino presenta, por aforismos, por fragmentos, tesis contradictorias, yuxtapuestas, que no resuelven ninguna síntesis; diagnostica y pronostica a grandes voces. Además viene pertrechado de un nuevo uso de la pregunta por el origen: la indagación genealógica por lo original y lo derivado aplicada a desenmascarar los errores de la moral.

El esfuerzo genealógico de reconstruir la trayectoria de la moral hasta sus orígenes, revela sus valores como derivados. En relación con *Aurora* aparece el anhelo de salvación humana como dependiente del pleno conocimiento del origen de las cosas. Además allí mismo cuando dice: “Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen, mientras la realidad está más próxima, lo que está alrededor y dentro de nosotros, comienza poco a poco a mostrar aspectos y bellezas y enigmas y riquezas de significado [...]” (Nietzsche, 2000a: § 44), se revela la pérdida del valor de la experiencia viva, al otorgarlo a la ilusión de un supuesto grandioso origen. Esta división arbitraria de mundos visible en el devenir moral, revela la división interna de quien sacrifica algo de sí en pos de un ideal. En *Humano, demasiado humano*: “En moral, el Hombre no se trata como un individuum sino como un dividuum” (Nietzsche, 2007a: § 57). Esta división moral, entre las acciones morales y su origen en la utilidad común, en nuestra necesidad de seguridad, entra en el olvido. También la encuentra Nietzsche en el origen del lenguaje: en cuanto olvidamos que se trata de metáforas, al cabo, puras mentiras.

Bibliografía

- BLANCHOT, M. (1973). *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires: Caldén.
- COLLI, G. (1983). *Introducción a Nietzsche*. México: Folios.
- CRUZ VELEZ, D. (1995). “El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía”, en: Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma, pp. 9-53.
- DELEUZE, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DESCARTES, R. (2009 [1637]). *Discurso del Método*. Buenos Aires: Cohlíhue.
- FOUCAULT, M. (1970). *Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (2003). “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en: Id. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- HEIDEGGER, M. (1995). “El libro La Voluntad de Poder”, en: Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma, pp. 55-64.
- JIMENEZ MORENO, L. (1986). *El pensamiento de Nietzsche*. Madrid: Cíncel.
- LÖWITZ, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.
- NIETZSCHE, F. (1994 [1873]). *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. Madrid: Tecnos, pp. 15-38.
- NIETZSCHE, F. (1995). *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma.
- NIETZSCHE, F. (1998 [1887]). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza, Tratado I, § 13, pp. 51-53, y Tratado II, § 24, pp. 108-110.
- NIETZSCHE, F. (2000a [1881]). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (2000b). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf, selección: I, III, §§ 476-487 (pp. 337-342).
- NIETZSCHE, F. (2001 [1888]). *Crepúsculo de los Ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza, “Prólogo” (pp. 31-32) y “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” (pp. 57-58).
- NIETZSCHE, F. (2003 [1883-1884]). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2006 [1888]). *Ecce homo*. Buenos Aires: Lancelot.
- NIETZSCHE, F. (2007a [1878-1879]). *Humano, demasiado humano*. Buenos Aires: Gradifco.
- NIETZSCHE, F. (2007b [1886]) *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2011 [1882]). *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf.

Siempre soy

- NIETZSCHE, F. (2014 [1887]). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Buenos Aires: Lea.
- VATTIMO, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Buenos Aires: Paidós.
- VATTIMO, G. (2012). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

CAPÍTULO 12

La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción

Gustavo Salerno

Una breve y necesaria aclaración se impone desde el principio de este trabajo: el acceso a la obra de Martin Heidegger (1889-1976) es sumamente complejo. Ofrecer una “introducción” –en este caso, a la obra del filósofo nacido en Messkirch, Alemania– significa proponer(se) una vía a través de la cual se llega y se accede a algo. La vía no es única: hay muchas, y muy buenas, algunas de cuales son referidas en la bibliografía de este trabajo. El acceso, por su parte, es sólo eso: en una introducción no se espera desarrollo ni profundización de los aspectos referidos. Tampoco se puede reconstruir la totalidad de los elementos teóricos que asoman en el camino elegido. Por eso, desde mi punto de vista una introducción es, a la vez, el testimonio de una limitación asumida y el ofrecimiento de una invitación a elaborar un recorrido propio una vez que se llegó a la meta (incluso, como alguna vez dijo Wittgenstein [1889-1951], a tirar la escalera luego de haber subido a través de ella).

En concordancia con los temas y la perspectiva que asumimos a lo largo de estos trabajos, se encontrará aquí una introducción al modo en que Heidegger pensó lo que otros filósofos llaman “inter-subjetividad”. Si se conoce el índice de la obra de referencia heideggeriana –esto es: *Ser y tiempo*– se advierte que el propósito de este texto consiste en una introducción al capítulo IV de aquélla. En búsqueda de esto, trataré de que los elementos conceptuales que, a pesar de su relevancia, no pueda caracterizar siquiera sucintamente queden al menos mencionados en el cuerpo del trabajo o en una nota al pie. Cada una de estas menciones podría convertirse, sin duda, en tema central de un escrito particular.

1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad”

La siguiente definición puede considerarse como referencia o parámetro de toda evaluación crítico-histórica de raigambre heideggeriana: “[l]a metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia” (Heidegger, 2012: 63).

Una era o un tiempo histórico tienen su fundamento esencial, pues, de acuerdo al modo en que son interpretados y concebidos el ser y la verdad. Dichas interpretación y concepción las provee la metafísica. Cuando decimos, por ejemplo, “metafísica de la subjetividad” nos estamos refiriendo a que es la subjetividad quien ofrece la interpretación y concepción del ser y la verdad a una época. Para Heidegger esa época es la de la modernidad. De este modo, puede afirmarse que la filosofía moderna entroniza al sujeto: entronizar es darle a algo una dignidad superior, distinguiéndolo del resto de lo que hay.

Pues bien, en su escrito (cuasi) autobiográfico “Mi camino en la fenomenología” de 1963, Heidegger presenta la filosofía husserliana de tal modo que queda señalado el *límite* que adjudica a ella. Como podrá verse, el campo conceptual e histórico en que dicha filosofía es ubicada se corresponde con la caracterización que ofrecí en el párrafo precedente:

[l]a “fenomenología pura” [de Husserl] es la “ciencia fundamental” de la filosofía, acuñada por aquélla. “Pura” quiere decir “fenomenología trascendental”. Pero con “trascendental” se alude a la “subjetividad” del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos, “subjetividad” y “trascendental”, indican que la “fenomenología” se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna [...] (Heidegger, 2011: 118).

La filiación de la fenomenología husserliana a la filosofía moderna significa entonces su inclusión en una tradición que, según Heidegger, puede entenderse como “metafísica de la subjetividad”. Una definición posible de esta expresión –que confirma la descripción ya hecha– es la siguiente: se trata de la posición para la cual “la esencia de la verdad y la interpretación del ser estarían determinadas por el

hombre como sujeto en sentido propio” (Heidegger, 2000b: 158). Es preciso notar que no existe entronización del “sujeto” sin la correspondiente servidumbre del “objeto”. La relación sujeto-objeto no es simétrica: el primero determina (incluso: instituye o constituye) al segundo. Esa asimetría es consustancial a la metafísica moderna. En esta época, el sujeto domina, regula y hace inteligible al objeto.

La filosofía heideggeriana señala que el encumbramiento del sujeto se produce sólo si se soslayan cuestiones fundamentales:

¿Se da, en efecto, el yo de un modo indubitable, como se supone desde Descartes? ¿Expresa el yo, en verdad, el ser del hombre? ¿Es el yo, sin lugar a dudas, el *subjectum*, esto es, lo subyacente en el fondo del ser? ¿Cómo se produjo la identificación del yo con el sujeto? ¿Por qué vino a convertirse el yo en el fundamento del ser? ¿Por qué en lugar de antes se habla de objetos? Estas preguntas ponen en cuestión conceptos básicos de la metafísica moderna, los cuales, a la postre, se le revelan a Heidegger como supuestos que no se pueden sostener después de exhibir sus raíces históricas (Cruz Vélez, 1970: 110).

Si cotejamos la definición de la “metafísica de la subjetividad” ofrecida en el párrafo precedente con el propósito de Husserl de “regresar a las cosas mismas”, entonces podemos notar –piensa Heidegger– que la fenomenología se extravió en su camino. El programa filosófico que se autocomprendía como conquista y aseguramiento de “las cosas mismas” mediante la exención de todo prejuicio y, por ende, como auténtico positivismo (Husserl, 1962: 52),¹ culminaba en un análisis temático de la conciencia y del sujeto como fundamento absoluto inmovible de verdad. El “objeto”, tras la reducción fenomenológica, es siempre un objeto intencional, un objeto *para* la conciencia:

1 “[...] nosotros tornamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles: del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente –cuando uno no se deja cegar por prejuicios ni apartar por ellos de fijar la atención en clases enteras de auténticos datos. Si ‘positivismo’ quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas” (Husserl, 1962: 52).

Husserl insistía en que es un contrasentido distinguir entre el objeto intencional y real. Sin embargo –es esto lo que advierte Heidegger– la investigación fenomenológica “des-mundaniza” mediante la epojé al objeto en la medida en que éste es ante todo “lo pensado en tanto que pensado” (*cogitatum qua cogitatum*). Las implicancias que esto tiene trataré de reconstruirlas brevemente a continuación, con el propósito de evidenciar el punto en que Heidegger –por medio de sus críticas– comienza a elaborar un pensamiento propio.

A. El resultado fenomenológico fundamental puede formularse así: las “cosas mismas” son tales en su ser y su verdad *en tanto que* una conciencia intencional las constituye. El *en tanto que* indica la concreción del punto arquimédico que Husserl alcanza retomando a Descartes. En este sentido, aquél permanece dentro del edificio filosófico moderno que Heidegger denomina “metafísica de la subjetividad”. De acuerdo a esto, el edificio se erige orientado por un ideal de científicidad que Husserl asume incuestionadamente:

[L]a cuestión primordial para Husserl no es en absoluto la cuestión acerca del carácter de ser de la conciencia; lo que a él le guía es, más bien: ¿cómo puede hacerse la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta? Lo primordial, lo que a él le guía, es la idea de una ciencia absoluta. Esta idea: la conciencia ha de ser la región de una ciencia absoluta, no es que sea algo simplemente inventado, sino que es la idea que ocupa a la filosofía moderna desde Descartes (Heidegger, 2006b: 139-140).

Siendo esta la inquietud husserliana de trasfondo –según la interpretación de Heidegger– entonces puede sostenerse que el carácter absoluto de la conciencia no es el resultado necesario de un adecuado retorno a las “cosas mismas”. No son estas “cosas mismas” las que están en el *origen* de lo que la fenomenología expone como conciencia absoluta, sino, como apunta la cita precedente, la pretensión de científicidad. “Ir a las cosas mismas” es una máxima postulada pero no cumplida por la fenomenología. Si esto es correcto, lo efectivamente desarrollado

por Husserl es una caracterización del modo en que debe realizarse la fundamentación del conocimiento –a saber, alcanzando apodicticidad–.

En el mismo “desvío” se produce otra consecuencia significativa: como gnoseología orientada trascendentalmente, la fenomenología deja sin tematizar el “carácter” o *modo de ser* de la conciencia intencional. Heidegger con esto señala algo simple de identificar: sabemos por la fenomenología husserliana cuál es la estructura de la conciencia (a saber: intencional); pero nada nos dice ella acerca de *cómo existe* la conciencia en concreto, en la cotidianidad, inmediata y regularmente. Como “pura”, la conciencia tematizada calla la situación y las condiciones reales en que se encuentra.

Por lo dicho, la determinación de la estructura de la conciencia como intencionalidad inscribe a Husserl en la tradición filosófica moderna, para la cual es el sujeto quien esclarece y fundamenta el ser y la verdad. Ello está en relación con otra importante derivación de la fenomenología husserliana, a la que me referiré a continuación.

B. El *modo de ser* o la existencia concreta de la conciencia quedan relegados también por motivos “metodológicos”, pues el momento de la *epojé* –la reducción fenomenológica– pone en suspensión o inhibe aquello por lo que hay que preguntar:²

2 “El intento de dudar de algo de que tenemos conciencia *como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis* [de la actitud natural, a saber: ‘el mundo es’, o: ‘el mundo está ahí (incuestionablemente, indubitadamente) como realidad’]; y justo esto es lo que nos interesa.... [Por cierto] *no abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción*, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación: [queda] *‘fuera de juego’, la ‘desconectamos’, la ‘colocamos entre paréntesis’* [...]. En Descartes... su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal. Aquí prescindimos de esto... *Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del ‘colocar entre paréntesis’ o del ‘desconectar’*... Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta particular *εποχή* [*epojé*], *un cierto abstenernos de juzgar* [...].

¿qué y cómo vivencia el hombre concreto individual, en esta y aquella situación fáctica? Vemos así que en Heidegger el interés recae justamente sobre aquello que la fenomenología invitaba a *des-atender*, a saber: la posición y la experiencia de quien se encuentra en la llamada “actitud natural”, nuestro aquí y ahora (habitual, cotidiano) en relación con otros, con el mundo y con nosotros mismos. *Esta situación del hombre en el mundo será en el análisis heideggeriano irrebasable e ininterrumpible*, contra el proceder metódico husserliano según el cual “hay primero que perder el mundo por epojé, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo” (Husserl, 1994: § 64, 231).³

En consonancia con lo anterior, la “modificación” de la “actitud natural” hacia una “actitud refleja” (o reflexiva) Heidegger la encuentra como mera artificiosidad. Para Husserl la reflexión implica la vía de acceso eminente para alcanzar la buscada apodicticidad y necesidad científica; conecta, pues, con el ideal de la rigurosidad y *objetividad* epistémica –cuestión reforzada por la pretendida postura “neutral” del fenomenólogo, que sólo “describe” su objeto–. Para ello es necesaria la interrupción propiciada por la *epojé*. Ahora bien, este desinterés puede ser interpretado también como una “des-vivificación” de la vi-

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esta tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente ‘para nosotros ahí delante’, y que seguirá estándolo permanentemente, como ‘realidad’ de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego ‘este mundo’, como si fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *εποχή* ‘fenomenológica’ que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el tiempo y el espacio*” (Husserl, 1962: §§ 31-32, 71-73; subrayados en el original).

3 “[...] la *epojé*, primer paso de la reducción, consiste justamente en desconectar la tesis de la actitud natural, en no co-ejecutarla, mientras que Heidegger ha repetido hasta la saciedad que sólo en esta coejecución, en la realización de los propios comportamientos de la facticidad inmediata, cabe comprender el ser de la vida intencional” (Rodríguez, 1997: 212).

vencia, costo necesario que habría que pagar si se asume que el propósito de la filosofía es lo auténticamente apodíctico, lo válido *objetivamente*. Frente a esto,

si cambiamos la óptica de la objetividad por la de la *originalidad en su modo de darse, la vida fáctica* quizá no pueda ser plenamente objetivable, pero es lo absolutamente originario, más atrás de lo cual no cabe ir. Habría incluso que decir que no es una *actitud*, una *posición*, no es una postura que quepa tomarse, explícita o tácitamente, *sino algo en lo que ya siempre nos encontramos*, origen por tanto de toda posición posible (Rodríguez, 2006: 41; el primer subrayado me pertenece).

En la tradición conformada por la “metafísica de la subjetividad”, lo universalmente válido remite forzosamente a las condiciones de posibilidad que se hallan en la actividad del sujeto cognoscente. Y es forzoso porque el esquema sujeto-objeto predetermina por completo el campo de investigación filosófica, en el preciso sentido de colocar el ser y la verdad de cualquier objeto como dependiente del sujeto *para* el cual *y por* el cual ese objeto es. La expresión “metafísica de la subjetividad” indica así no sólo un período histórico de la filosofía, sino que condensa la crítica a la representación que estructura la realidad en torno a un yo objetivante y “cosas” que simplemente están-ahí, o-puestas para ser captadas, inteligidas y significadas por el sujeto. Esto equivale a una subjetividad definida teoréticamente, del mismo modo que el mundo –en amplio sentido– es la “cosa misma” traducida como objeto que se encuentra sometido al dominio de aquella subjetividad cognoscente.

Uno y otro, sujeto y objeto, *son*: uno *es* conciencia intencional, otro *es* fenómeno. Vida intencional y mundo *son* polos de una misma vida trascendental. Pero: ¿todo ello se sigue de un “retroceso” a fondo, hasta la “cosa misma”? ¿Entra en consideración del análisis fenomenológico la circunstancia de que “sujeto” y “objeto” presuponen el *ser* que son? ¿Ha procedido la fenomenología en definitiva de acuerdo a su propio principio de eliminar todos los prejuicios?

2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica

2.1. Propósito general de este apartado

Si –de una manera libre y figurada– puede hablarse, siguiendo la filosofía de Heidegger, acerca de la “esencia” o la “naturaleza” del hombre, entonces se podría afirmar que ésta es la *ex-sistencia*. Se trata, en rigor, de una forma singular de expresarse puesto que, según veremos, la *ex-sistencia* es precisamente la negación de una esencialidad o naturaleza fija del hombre, su relativización y su cuestionamiento por medio de la puesta en juego del ser que en cada caso y cada vez se es (jugada arriesgada y vertiginosa, no garantizada por un substrato que permanecería inalterado a pesar de esos movimientos). Con un sentido que habrá que aclarar luego, Heidegger sostiene la tesis de que la precede a la esencia (cf. 2006a: § 9, 67-68).

Lo que me propongo introducir es la analítica de esa *ex-sistencia* desarrollada por Heidegger. La introducción es, literalmente, un llegar a (sin poder adentrarse y detenerse en cada uno de los recintos que se visitan). Trato de clarificar el análisis que *Ser y tiempo* ofrece acerca de la *ex-sistencia* como *siendo ya siempre co-ex-sistencia*, es decir, como propia de un ser que estructuralmente co-existe junto a otros (existentes) en un mundo compartido. Con este propósito, reconstruiré algunos aspectos que adopta esa co-ex-sistencia en la cotidianidad, es decir, cómo ella se desenvuelve habitual y regularmente.

El énfasis que pongo aquí en el análisis de la cotidianidad de la co-ex-sistencia implica el recorte de un solo aspecto del proyecto filosófico más amplio que expresa *Ser y tiempo* (proyecto al que, sin embargo, debo referirme para contribuir a la comprensión de aquel pasaje). Esa insistencia se justifica en los mismos motivos por los cuales los textos que se compilan en este libro han hecho de la pregunta *quiénes somos* un hilo conductor. En la analítica de la regularidad y habitualidad de la co-ex-sistencia encontraremos, precisamente, la respuesta heideggeriana acerca de *quiénes somos*. Allí se evidenciará que este *quiénes* se determina de acuerdo a *cómo somos*. Este *cómo* deberemos entenderlo como un *modo de ser* que consiste –precisamente– en llevar adelante

la *co-ex-sistencia* (o también: mi modo de ser consiste en la forma en que llevo a cabo mi *co-ex-sistencia*).

El énfasis y la insistencia en lo referido a la co-ex-sistencia insinúan además el tipo de horizonte en el que pretendo inscribir los aportes de Heidegger en *Ser y tiempo*, horizonte al que podría denominar “sociopolítico”. Esto implica por lo menos dos cuestiones que se asumirán de diferente modo y en distintos lugares en este trabajo: (a) colocar a Heidegger en un ámbito diferente a aquel que corresponde a su ontología hermenéutica; y (b) referir –siquiera a grandes trazos- la propia circunstancia “sociopolítica” en la que Heidegger intervino inmediatamente después a la publicación de nuestra obra de referencia.

2.2. Influencias

Heidegger *sigue* siendo uno de los filósofos más complejos de abordar. Su aporte a la filosofía puede medirse de acuerdo a las recepciones y apropiaciones que su vastísima obra ⁴ viene suscitando desde hace al menos ochenta años. Este influjo, por cierto, no se restringe al ámbito filosófico puro y a su historia, sino que alcanza la actualidad de otras disciplinas (como por ejemplo la sociología, la psicología, el psicoanálisis, la literatura, los estudios culturales, etc.). Por ello sigue problematizándose su producción y renovándose su complejidad.

⁴ La edición de *Obras completas* (*Gesamtausgabe* = GA) comenzó a publicarse a través de la editorial Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main) en 1975, es decir, un año antes de la muerte de Heidegger. El plan de edición prevé la aparición (todavía no culminada) de 102 tomos, bajo estas secciones: tomos 1 al 16 “Escritos publicados 1910-1976”; tomos 17 al 26 “Cursos de Marburg (1923-1928)”; tomos 27 al 55 “Cursos de Freiburg (1928-1944)”; tomos 56 al 63 “Primeros cursos de Freiburg (1919-1923)”; tomos 64 al 81 “Conferencias-pensamientos”; tomos 82 al 102 “Indicaciones y notas”. El tomo 2 es el que corresponde a *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Los tomos que recogen los primeros cursos de Freiburg y Marburg han permitido sostener que *Ser y tiempo* tiene una larga “génesis”, y que no es un texto sin historia. Esos cursos no son sólo preparatorios, y pueden leerse como producciones autónomas; sin embargo, representan a la vez la maduración de un tema y un modo de exposición que contribuyen a la producción de la obra de 1927.

Puede decirse que son por lo menos tres los influjos que inciden en la formación del pensar heideggeriano que conduce a la composición de *Ser y tiempo*. Aquí sólo puedo mencionar esas influencias y proponerlas como vías regias a seguir para una profundización en el pensamiento de este filósofo. Tales inclujos son, pues, los siguientes: la reflexión sobre el *ser* a partir de Aristóteles y la filosofía clásica en general; la conciencia de la facticidad histórica de la vida humana como ámbito originario (o pre-teórico), proveniente de los estudios sobre Dilthey, Kierkegaard y el cristianismo primitivo; y la investigación desarrollada por la fenomenología de Husserl.⁵ Como anuncié al comienzo de este trabajo, de entre estas influencias me ocuparé especialmente de la última, aunque me resultará inevitable en casos aludir parcialmente a las otras dos. Siguiendo una enumeración provisional, podría decirse que a partir de *Ser y tiempo* comienzan a hacerse audibles otras “voces” en la producción heideggeriana, entre las que pueden apuntarse: la de Nietzsche; las de algunos poetas (como Hölderlin, Rimbaud, Trakl, etc.), y la de lo que podríamos llamar “historia efectual” (o “legado”) del propio Heidegger, a saber: Gadamer, Löwith y Arendt, entre otros.

2.3. Estructura de esta exposición

La interpretación que citaré a continuación condensa dos cuestiones fundamentales sobre las que quiero reflexionar: la relación Husserl-Heidegger en torno al significado de la fenomenología; y –en sintonía con ello– las modificaciones y críticas de la subjetividad planteadas por Heidegger:

[e]l revolucionario libro *Ser y tiempo* relega la fenomenología a la condición del método a aplicar a su tema, que es la ontología. Y si

5 Para una reconstrucción panorámica de estas influencias véase R. Rodríguez 2006 (esp. pp. 23-44). Otros muchos trabajos abordan separadamente los vínculos apuntados. Sobre la formación del pensamiento heideggeriano pueden consultarse –disponibles en nuestro idioma– excelentes trabajos. Refiero sólo algunos de ellos: Pöggeler, 1993; Schurmann y Caputo, 1995; Rodríguez, 1997; Safranski, 1997; Bech, 2001; Gadamer, 2003; Bertorello, 2003; Escudero, 2009; Volpi, 2012.

es correcto decir que Husserl inspiró aquí a Heidegger en lo que concierne al método, también lo es decir que fue Aristóteles quien lo inspiró en lo concerniente al tema. La fenomenología de Husserl era un análisis temático de la conciencia; la de Heidegger aspiraba al análisis temático del ser. Pero en ese análisis la pregunta general por el ser se veía, por así decirlo, retropropulsada a la pregunta por el ente o ser concreto que se la formula, que es el hombre, el cual no es visualizado meramente por Heidegger como un “yo” cognoscente, ni tampoco como un mero “animal racional”, sino como un ser o ente que se encuentra arrojado a un mundo donde ha menester, como diría Ortega, de hacer su vida; o dicho en palabras de Heidegger, como un “ser-en-el-mundo”, un ente que consiste, en suma, ser-ahí (*Dasein*) (Garrido, 2011: 131-132).

Parfraseando lo recién citado: el *tema* de la reflexión heideggeriana –el ser– proviene de Aristóteles y se aborda con recurso a un *método* que es el fenomenológico. Este método está inspirado en Husserl aunque Heidegger no repite su sentido sin más, sino que se aparta de él en dos cuestiones centrales: (*i*) transforma hermenéuticamente la fenomenología; y (*ii*) realiza un trabajo analítico previo a la tematización del ser que tiene el propósito de esclarecer *quién* y *cómo* es el ente que pregunta –precisamente– por el ser. Ese análisis implica dar cuenta de una instancia distinta a un yo teórico o a una conciencia trascendental (implica, en suma, no recaer en la metafísica de la subjetividad).

A propósito de las cuestiones planteadas, dividiré mi exposición en dos momentos: en el primero trataré de mostrar de qué manera ya el tema asumido por Heidegger como decisivo en su investigación (el ser) condujo a una resignificación de la fenomenología husserliana; en el segundo reconstruiré qué respuesta ofrece Heidegger acerca de *quién* y *cómo* es el ente que interroga por el ser. Todo ello debe entenderse, insisto, como una presentación introductoria de la analítica de la co-existencia heideggeriana.

A) Resignificación de la fenomenología como método

2.4. El tema eminente de la filosofía y el modo de acceso a él

Ese tema es tematizado en principio como origen. El origen es significativo. Se trata de que esa significatividad resulte accesible y no quede encubierta. La filosofía tradicional ha propiciado este encubrimiento. El modo básico en que se expresa el sentido originario es vida. Vida equivale a Dasein. Dasein es una expresión que aspira deliberadamente a distinguirse del “yo” o “sujeto”. Dasein es ejecución, realización de la vida: ex-sistencia. Ex-sistir es “estar”-fuera. Ese “estar” no es un mero “permanecer” sino un realizar-la-vida (ex-sistir). Ejecutar y realizar la vida es tematizado por Heidegger como cuidado.

Por paradójico que resulte, creo posible sostener que Heidegger se aparta de Husserl por su misma pretensión de seguirlo. Trataré de explicarme. Husserl afirmaba en el último párrafo de *La filosofía como ciencia estricta* [1911]:

[e]l incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los ριζοματα παντων [rizomata panton = las raíces de todo]. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista (Husserl, 1973: 108; subrayado en el original).

Esta pretensión de radicalidad –a saber: de ir a las raíces de todo– Heidegger la asumió con resolución en su propia filosofía: en ella es equivalente al proyecto de investigar el *origen*, distinguiéndolo de lo *derivado*. Detengámonos un instante en esta diferencia y consideremos la siguiente pregunta: cuando intentamos determinar el sentido primero de un concepto, ¿nos es suficiente reparar en el uso o en el empleo que de ellos realizamos en la cotidianidad o, por el contrario, ese uso y ese empleo *encubren* el sentido que buscamos? Mientras indagamos sobre esto podemos tener provisoriamente imprecisiones respecto de ese sentido primario buscado, pero avanzamos mucho desde el momento en que identificamos que existen sentidos que –por habituales

e institucionalizados que resulten– son secundarios o no originarios.⁶ Para nosotros es importante dejar apuntada esa diferencia entre origen y derivación, pues ella está presente a lo largo de todo el proyecto que inspira *Ser y tiempo*. Y también es relevante señalar de inmediato el hecho de que Heidegger –contra lo que podría sugerir el ejemplo recién citado– no restringe su exploración a un erudito estudio lingüístico o etimológico del vocabulario filosófico, sino que –siguiendo precisamente a Husserl– reflexiona sobre aquello que se encuentra en la raíz *de todo*. Esta máxima generalidad conecta con el radicalismo ya señalado.

De acuerdo a ello, la filosofía tiene que comprenderse como investigación del sentido originario y primero, de la instancia que todo otro sentido ya siempre presupone (lo que lo convierte en “derivado”). Ese es el *tema* de una filosofía primera u ontología, y requiere un *modo de acceso* que permita la mostración (la emergencia) de dicho origen, y no contribuya a su ocultamiento identificando meras derivaciones. Por tanto, tema y método son interdependientes: éste debe ser tal que no objetive o cosifique a aquél; aquél no se presenta sin éste. Pero los discursos disponibles (especialmente las maneras de hablar de la filosofía tradicional y de las epistemologías de las diversas disciplinas), a pesar de su pretensión aclaratoria, culminan distanciando, escamoteando y camuflando el origen. Por ello,

Heidegger pregunta: ¿cómo experimentamos la realidad antes de organizarla con la actitud de la ciencia, o de los valores, o de una

⁶ La génesis de muchos términos y expresiones muestra esta lógica de la derivación. Los ejemplos son innumerables; basten aquí –a modo de ilustración– los siguientes dos: (i) puede decirse “¡carajo!”, entre otros sentidos, como interjección para significar decepción o asombro, o como insulto dirigido a otro; pero estos usos dejan enmascarado el hecho de que “carajo” es una parte de un barco de vela (el palo mayor), y que enviar a alguien a ese lugar era una reprimenda o sanción que podía recibir un marinero; (ii) la expresión “hacer un homenaje” se utiliza habitualmente para referir un acto de agasajo o remembranza respetuoso de una persona o situación, lo que supone una modificación (o derivación) importante respecto del momento de la ceremonia en la cual –durante el llamado medioevo– se instituía un vasallaje: el homenaje era un juramento que legitimaba prácticas de sumisión, veneración y respeto, desarrollado –precisamente– en la “torre de homenaje” del castillo, donde el vasallo se comprometía ante libros sagrados y ante su señor, haciéndose propiedad de éste.

concepción del mundo? A esta ciencia de la ciencia no le da el nombre de teoría de la ciencia, sino [hacia 1919-1920] el de *La idea de la filosofía como ciencia originaria* (Safranski, 1997: 123; subrayado en el original).

Este origen no es algo así como la fuente de validez del conocimiento –a la manera de la función que cumple la evidencia en Descartes, la concordancia entre impresión e idea en Hume o las condiciones trascendentales de la razón pura en Kant–, sino algo más fundamental (es fundamento), principal (se encuentra al principio) y básico (está a la base), es decir, es la *fuerza de sentido* de las cosas y de nuestra propia existencia. El joven Heidegger (especialmente el de la primera estancia en Freiburg [1916-1923]), próximo al lenguaje de la filosofía vitalista por entonces en auge y, en particular, al pensamiento de Dilthey, concebirá al origen como *vida*. La vida refiere una esfera completamente opuesta a la de la teoría y la objetivación, por lo que la vida no puede abordarse de acuerdo al pensamiento representativo que –en sintonía con la “metafísica de la subjetividad”– privilegia la relación epistémica entre un yo cognoscente y la realidad (que sería mero reflejo de las operaciones de ese “yo”). Vida en Heidegger es abreviatura de *experiencia-fáctica-de-la-vida*, y el “sujeto” de esta experiencia es un “yo” *histórico y situado* (no sustancial, no trascendental, no espiritual).⁷ El modo más rotundo en que Heidegger se refiere a esta instancia originaria es el siguiente:

Vida = Dasein, “ser” en y a través de la vida (1985: 85).

Esta virtual “ecuación” o equivalencia nos adelanta algo muy importante: que el proyecto de preparar y clarificar la cuestión ontológica decisiva, la del *ser*, requerirá la aclaración y la analítica del *ente que*

⁷ Recuérdese la cita tomada de Garrido, 2011 que vertí al comienzo de este párrafo. Además, quede ya señalado de acuerdo a lo que vengo diciendo –y por lo que más adelante diré en relación a *Ser y tiempo*– que las comillas en las palabras “sujeto” y “yo” indican que estos términos sólo pueden ser utilizados de manera figurada para adjudicarlos a la propia filosofía de Heidegger: “sujeto” y “yo” pertenecen al lenguaje que –siguiendo a la filosofía moderna– hemos adoptado como usual para pensarnos a nosotros mismos, el cual Heidegger criticará y modificará. De hecho, préstese atención al pasaje que sigue en el cuerpo del texto.

interroga por el ser, y que ya aquí (el extracto corresponde a un curso dictado por Heidegger en 1921/1922) ha sido presentado como *Da-sein*. Reparemos en el “en” y en el “a través” de la expresión citada para ver allí que la vida no es algo estático, conquistado y disponible desde siempre y para siempre, sino dinámica, movimiento, realización, ejecución. Se es la vida en y a través de la vida, es decir, *existiendo*. Esta existencia es dinámica, movimiento, realización, ejecución. Ex-sistir quiere decir: estar, sostenerse, encontrarse (del verbo “sisto”) fuera (del prefijo “ex”). La ex-sistencia de un ente significa: tener el ser en la salida de sí, no en la mera quietud y encierro. Ex-sistir es, entonces, puesta en juego, ejecución, realización del ser que se es. Se *es* en esa ejecución. Dado que sólo el *Dasein* pone en juego y realiza su ser, entonces puede decirse que sólo él ex-siste.

Por su parte, la filosofía teórica y objetivadora no puede captar ese flujo vital; al contrario, lo cristaliza. Por eso frente a la *relación epistémica* sujeto-objeto, la filosofía heideggeriana privilegia la *relación existencial* sujeto-sujeto en la que nada queda definido *a priori*, sino –como dije– a través del ejercicio y la realización, de la puesta en juego de la vida. Éste es el fenómeno originario (*Urpänomen*). Pero para dar cuenta de él no podemos valernos de una conciencia objetivadora. Así, pues,

[...] en lugar del Yo trascendental pone Heidegger la vida en su carácter factual. Esta vida *fáctica* es vida en un mundo; es en última instancia *histórica*, y es *históricamente* como se *entiende* a sí misma (Pöggeler, 1993: 83; subrayados en el original).

Si cambiamos la óptica de la objetividad por la de la originalidad en su modo de darse, la vida fáctica quizá no pueda ser plenamente objetivable, pero es lo absolutamente originario, más atrás de lo cual no cabe ir (Rodríguez, 2006: 41).

La vida humana es una instancia última e irrebasable [...]. De ahí la necesidad de emprender una destrucción de los estereotipos transmitidos, de iniciar un desmontaje de las diferentes capas interpretativas que enmascaran la auténtica y genuina faz del fenómeno de la vida. El proyecto de una ciencia originaria a partir de la experiencia fáctica de la vida está, pues, estrechamente ligado a una simultánea revisión crítica de la metafísica (Escudero, 2002: 20-21).

Podemos ver entonces que el camino que lleva a lo que Heidegger entiende por *Dasein* (término central en *Ser y tiempo*) se inicia con una contraposición. El contraste fundamental se instala entre una comprensión del *origen* (*Ur*) como un ámbito pre-teórico y ligado a la *praxis*, y la teorización de aquél de acuerdo a los discursos de la ciencia y de la filosofía tradicional, los cuales son, por tanto, derivados (incluyendo a Husserl y, en general, a la “filosofía de la conciencia”). Una cuestión importantísima es, por tanto, establecer el “recto modo de acceso” a la esfera originaria y determinar su estructura elemental sin objetivarla. El origen es la vida fáctica. Por cercana (o disponible) que pueda juzgarse ella sin embargo nos resulta lejana (o indisponible): “parece que el ámbito originario no está dado; primero se lo debe ganar” (Heidegger, 1999: 29). Ya veremos por qué el origen no está dado sin más, por qué se nos escapa.

Una cuestión relevante en este punto es la de que Heidegger entiende –inspirado en Dilthey– que la vida tiene una *significatividad* propia, posee un carácter semántico –si así puede decirse–. Como la misma expresión lo indica, nos estamos refiriendo a un *sentido* originario. Esa significatividad, ese sentido, esa semántica, es lo que queremos conquistar. Por ser lo más primario y lo que siempre presuponemos en nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, por eso nos pasa desapercibido. El sentido y la significatividad son anteriores a su expresión conceptual. Incluso, significatividad y sentido preceden a las palabras. Heidegger dirá en *Ser y tiempo*: “a las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” (2006a: § 34, 184). No hay primero “cosas” (“externas”, como sillas, mesas, ventanas, etc., o “interiores”, como sentimientos o fantasías) a las que *luego* les añadimos (les “pegamos”) un rótulo que las identifica y una función que les da sentido; lo primero, es la significatividad.⁸

Ahora bien, ese sentido al que apunta Heidegger no es una secreta “cosa en sí” –un noumenon, en lenguaje kantiano–, ni tampoco un

8 Si esto nos parece –permítaseme– “contraintuitivo” es porque estamos habituados a emplear y concebir únicamente el lenguaje como instrumento (de *de-signación*).

misterio –contra ciertas afirmaciones de Dilthey–.⁹ Es lo más patente, aquello en lo que estamos involucrados ya siempre, aunque no nos percatemos. El propio Heidegger ilustra esta cuestión central para su propio pensamiento (y para éste en su diferencia con Husserl) por medio de la “vivencia de la cátedra”:

[...] voy a evocar una vivencia, no sólo para mí mismo, sino que les pido a todos ustedes, a cada yo-mismo particular, sentado aquí, que hagan lo mismo. Se trata de que todos nos coloquemos en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida. Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a *su* puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de “ver *su* puesto” o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presente como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.

[...] Imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué

⁹ “La expresión ‘vida’ designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable. La pregunta ‘¿qué es la vida?’ constituye un enigma insoluble” (Dilthey, 1986: 184).

hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da? [...]. Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo... El negro senegalés vería la cátedra como algo “con lo que no sabría qué hacer”.

[...] En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta... de objetos a los que además se añade el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeat” [*es weltet*] [...] (Heidegger, 2005: 85-88).

Este “mundeat” (neologismo inventado por Heidegger, igualmente irritante en alemán) es aquello que por su proximidad no advertimos: es, como queda dicho, significatividad y sentido original, inicial y primero, ciertamente difuso y borroso, pero anterior a cualquier representación que nos hacemos de él. La vivencia de la cátedra es ejemplificación de lo que Heidegger llama en esta época de su producción “actitud *originaria* de la vivencia”, “intención *originaria* de la vida vivida” o, simplemente, “vivencia *originaria*”. Toda esta significatividad es la que se pierde por medio de la objetivación científico-filosófica y el comprender teorético. Ahora bien, nótese que el individuo desacostumbrado a la percepción de esta experiencia (la de la cátedra) no por eso es ignorante absoluto de la significatividad que ella tiene y habilita: le es posible decir, al menos, que se trata de “algo con lo que no sabría qué hacer”. Entonces podemos apuntar: no hay grado cero de sentido y de comprensión: *ya siempre* –es lo que afirma con insistencia Heidegger– precomprendemos “las cosas”, el mundo mismo, como “algo” (siquiera como “aquello que no comprendo”,

como “lo indisponible”, etc.).¹⁰ De acuerdo a esto, vemos que Heidegger comparte el propósito fenomenológico de “ir a las cosas mismas” y de encontrar las “raíces de todo”; pero –a diferencia de Husserl– esa “cosa” y esa “raíz” no es ya un contenido concienical (“lo mentado en tanto que puramente mentado”), sino sentido y significación. Así, comenzamos a ver qué puede querer decir el hecho de que Heidegger transforme hermenéuticamente la fenomenología.

¿Qué relación guarda “el hombre” con esa significatividad originaria, es decir, con el hecho de que la vida sea *sentido*?¹¹ En verdad ya sabemos esto. Heidegger entiende que nuestra “posición” en el mundo no es primera –ni principalmente– neutra y cognoscitiva, tal como se desprende de la fenomenología de Husserl; por el contrario: nuestra “actitud” es siempre de *trato, ejercicio o ejecución* en el medio de ese sentido. Heidegger subraya desde sus escritos iniciales la condición realizativa del “individuo” –que prefigura lo que en *Ser y tiempo* denominará *cuidado* [*Sorge*]–. Porque ya siempre tratamos con, en y desde el mundo no cabe decir en rigor que se trata de una “actitud” o “posición” (por eso entrecomillo estas palabras) que se asuma o llegue a asumir, sino que invariablemente “se está” en ella. Estar-en-el-mundo es estar-en-trato-con-el-mundo, realizando algo en y desde él. En efecto, así como la intencionalidad husserliana comportaba una relación predominantemente teórica ante el mundo (como *conciencia-de*), en el caso de Heidegger el vínculo del “hombre” con

10 Quizás, lo in-disponible sea un caso paradigmático a través del cual nos percatamos del sentido (o de la significatividad). Cuando, por ejemplo, algo se rompe (y queda, por esto, in-disponible, inutilizable, sin servicio), entonces caemos en la cuenta del sentido o significado que ese algo tiene habitual y regularmente para nosotros. Un corte de luz eléctrica revela, a nosotros los modernos, una red de dependencias y hasta limitaciones incalculable (la refrigeración de alimentos, la conexión por internet, la carga de artefactos móviles, la lectura en espacios cerrados, el funcionamiento de los semáforos, y un largo etcétera). Ahora bien, la experiencia disruptiva de lo que queda in-disponible no nos deja en el vacío de sentido. No hay grado cero, decía. Al contrario, nos percatamos de que el servicio (eléctrico) no sirve, de que nuestro mundo cotidiano se torna hostil (in-útil), y de que debo hacer algo para repararlo.

11 A pesar de los momentos en que dividí mi exposición, lo que digo a continuación puede considerarse sin dudas como un adelanto de lo que abordaré en el siguiente apartado de este trabajo.

el mundo es pragmático. Y lo es de triple manera: en su trato con el mundo-en-torno o circundante (*Umwelt*); en su trato con el mundo compartido con otros (*Mitwelt*); y en su trato con el mundo propio (*Selbstwelt*). Nótese bien: no son “tres” mundos distintos y separados; es siempre uno y el mismo articulado de triple forma. Esta “posición” realizativa, comportamental, pragmática del “hombre” implica que el predominio lo tiene el *yo soy*, y no el *yo pienso*.

2.5. La transformación de la fenomenología husserliana

La vida (o el fenómeno originario) es hermenéutica, esto es: se encuentra en estado de interpretado. La hermenéutica filosófica prolonga esa condición estructural. El método filosófico no debe desconocer –sino, por el contrario, tiene que partir de– la circularidad hermenéutica. La ontología hermenéutica (o la hermenéutica ontológica) ex–pone y aclara el sentido del ser.

¿Por qué y en qué sentido lo antes dicho implica una transformación *hermenéutica* de la fenomenología de Husserl? Por lo pronto, en el caso de Heidegger “hermenéutica” no quiere decir algo así como “teoría-de” la interpretación de textos (sagrados, jurídicos, literarios, filosóficos, etc.); antes bien, la anatomía misma de la vida fáctica es hermenéutica. En sentido estricto, *hermeneien* es “dar noticia” o “anunciar”,¹² y en ello piensa Heidegger cuando sostiene que en el quehacer mundanal la vida comunica, se da a conocer y, de este modo, sabe-sobre-sí, tiene referencia de sí misma. La hermenéutica filosófica es la prolongación de la “naturaleza” expresiva y comprensiva que tiene la vida; con otras palabras: lo que es hermenéutico en primera instancia es el ser de la vida fáctica, no nuestro discurso sobre él. Lo “originario” es que en el hacer, en el comportamiento, en el cuidado (*Sorge*) el mundo se nos presenta con carácter significativo, es decir, como siendo esto o lo otro. No ocurre nunca –aporta Heidegger–

12 O declarar, testimoniar. Por medio de esa declaración o testimonio algo se hace comprensible o es llevado a la comprensión. El verbo *hermeneien* alude a Hermes, mensajero de y entre los dioses.

que lo dado sea un mero *hecho* carente de sentido: para quien trata con el mundo (en su triple articulación) ese “mero hecho” es un algo con significatividad (útil, inútil, disponible, indisponible, respetable, explotable, alterable, inalterable, etc.). Todo esto puede resumirse del siguiente modo: el mundo se encuentra siempre en estado-interpretativo (*Ausgelegtheit*), o estado-de-interpretado. Heidegger dice en *Ser y tiempo*:

El Dasein no logra liberarse jamás de ese estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. *En él, desde él y contra él* se lleva acabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación (Heidegger, 2006a: § 35, 192; subrayado mío).

Pero aún hay más (y esto es sumamente importante para nosotros): Heidegger sostendrá que la vida fáctica –ya sabemos: significativa y hermenéutica– es comprendida (o interpretada) inmediatamente de manera desfigurada. A pesar del carácter *inobjetivo* (Rodríguez, 2006) de la vida, habitual y cotidianamente tenemos una propensión a *caer* (*fallen*) en las significaciones objetivas para captar a aquélla. Por el momento podemos entender esta singular experiencia como encubrimiento, disimulo o distorsión. Pero no se trata –en el análisis que hace Heidegger– de una experiencia circunstancial o pasajera, sino de una parte constitutiva de la facticidad. En esa caída (*Verfallen*) sucede algo que por el momento nos resultará paradójal, aunque luego podremos aclarárnoslo mejor, a saber: que el “hombre” tiende a comprenderse como un ente que él no es. Dicho *caer* casi llega a ser un extravío o una pérdida de sí mismo. En este sentido,

[1]a hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo [*Selbstentfremdung*] de que está afectado el existir (Heidegger, 2000a: § 3, 33).

Reitero: la hermenéutica filosófica es la prolongación de la condición hermenéutica que ya tiene el existir. Lo que esa prologación pretende es introducir un un contramovimiento respecto del encubrimiento

de la caída. Pues bien, si consideramos lo dicho hasta aquí ¿en qué sentido Heidegger resignifica la fenomenología como método? Por lo pronto, ya sabemos cuál es nuestro *tema* (la vida fáctica, el *Dasein*): ¿cómo accedemos a él? Recordemos: *met* (a través) *odos* (camino) es la vía por la que nos acercamos a lo que buscamos. Entonces: ¿cuál es el *método* en Heidegger?:

Hablar de cuestiones metodológicas en la obra de Heidegger resulta un tanto artificioso. Aunque haya dedicado un párrafo de *Ser y tiempo* al método fenomenológico de la investigación, la concepción heideggeriana del mismo es más bien la negación de lo que la filosofía moderna entendería por metodología. No hay nada parecido a un conjunto de reglas o pasos metódicos nítidamente proyectados ni mucho menos un “programa de investigación” al estilo del pensamiento técnico [...] (Rodríguez, 2006: 63).

Se trata solamente de un método, aunque de un método paradójico. Este consiste en excluir los demás métodos de elaboración teórica, a fin de aprehender una situación tal como está “dada”, incluso antes de que yo la convierta en tema de investigación o reflexión (Safranski, 1997: 131-132).

En un momento me referiré al párrafo de *Ser y tiempo* mencionado. Antes es necesario aclarar las afirmaciones precedentes en conjunto. Prestemos atención a la *circularidad* que parece haber adquirido el tema eminente de la filosofía, pues ¿cómo puede lo vivo (llámese como quiera: el filósofo, el investigador, el fenomenólogo, el hermenéuta, etc.) dar cuenta de la vida?; ¿cómo puede esclarecerse *lo que es* originariamente (el ser originario) desde aquel ente que *ya es lo que es* (el “hombre”)? Y además: si ahora la vida es la “cosa misma” a la que la filosofía debe atender, y si no queremos objetivar o cosificar tal vida adoptando el lugar del sujeto soberano y autosuficiente introducido por la filosofía moderna, entonces ¿qué tipo de lenguaje o discurso puede expresar esa *vida*, ese *ser* originario?

Es el propio Heidegger quien señala y asume de modo manifiesto esa *circularidad*. Es más, la afirmará como irrebasable, como insuperable, pero haciendo una distinción importante: él no quiere –como podríamos haber supuesto– “demostrar” *lo que es* (el ser) desde *lo que*

ya es (el ente que llamamos “hombre”), ya que esto comporta efectivamente un círculo lógico (*circulus in probando*).¹³ El punto de partida heideggeriano es diferente: constatemos que de innumerables modos hablamos del *ser*. Por ejemplo: “Heidegger *es* aburrido”; “este escrito *es* interesante”; “mi ocupación *es* estudiante”; “mi nombre *es*...”; “mi número de teléfono *es*...”; “esta película *es* la mejor”, etc. Esto significa: por indeterminada o vaga que sea nuestra comprensión de lo que “*es*”, está fuera de cuestión el hecho de que lo precomprendemos. Por tanto,

...[e]l cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta... [En este círculo de la comprensión] se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario [...] (Heidegger, 2006a: § 32, 176).

Ya la “vivencia de la cátedra” nos mostraba que no hay grado cero de comprensión. Ahora aplicamos esto no a nuestra relación con un ente particular (la cátedra), sino a lo que comprendemos acerca de lo que todo ente presupone (el ser). Pues bien, este es el inicio metodológico de Heidegger: *la orientación previa (hacia el ser)*, *la precomprensión (del ser)*. Cuando desde allí queremos *ex*-traer, *ex*-poner lo precomprendido para comprenderlo cabalmente en su sentido, entonces la circularidad no es un defecto lógico (que contiene en la conclusión alguna de las premisas de la que se partía), sino, al contrario, un vasto campo de investigación disponible respecto del *ser*. Toda comprensión, sostiene Heidegger, se adecúa estructuralmente a un *círculo hermenéutico* (o “círculo de la comprensión”). Una *ontología hermenéutica* tiene, entre otras, la tarea de *ex*-traer y *ex*-poner un sentido que está ya presente en toda comprensión, aunque todavía encubierto. La circularidad lógica es demostrativa; el círculo hermenéutico o de la comprensión es mostrativo: desde la precomprensión

13 Se trata de una falacia (o vicio argumentativo) que consiste en lo siguiente: en la prueba (o conclusión) se reencuentran las premisas de las que se había partido (completando así un “círculo”). Con otras palabras: se ofrece la proposición que se quería probar como principio de la misma prueba.

vaga e indeterminada intenta *sacar a luz, aclarar, explicitar* una auténtica comprensión. De acuerdo a esto, “[e]l modo de acceso y de interpretación debe ser escogido [...] de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que *el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente en su cotidianidad media*” (*ibid.*: § 5, 40-41; subrayado mío).

2.6. Fenómeno–logía en el sentido de Heidegger

Transformada hermenéuticamente, la fenomenología como método de la ontología consiste en desmontar encubrimientos. El encubrimiento puede alcanzar, y de hecho alcanza, a la propia existencia del Dasein.

En una cita precedente se recordó que Heidegger dedica un párrafo de *Ser y tiempo* a elucidar en qué consiste el método fenomenológico de la investigación que empleará. Allí “fenomenología” no es simplemente una corriente filosófica o un punto de vista; por el contrario aquella “no caracterizará el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta” (*ibid.*: § 7, 51). Vale decir: fenomenología no es una perspectiva externa respecto de un tema determinado, a saber: como *ciencia-de* los fenómenos (como se dice también que la psico-logía es la *ciencia-de* la psiquis; o la socio-logía es la *ciencia-de* lo social; o la teología la *ciencia-de* lo divino; etc.). Si así fuera, el tema en cuestión culminaría objetivándose y cosificándose.

En el apartado en cuestión (§ 7) Heidegger caracteriza cada uno de los términos por separado (a y b), y luego trata de fijar el nombre compuesto por ellos (c).¹⁴ Reconstruiré muy brevemente lo fundamental de esos momentos:

2.6.a)

El concepto de *fenómeno* (φαινόμενον) es lo-que-se-muestra, lo-que-aparece, lo aparente, la apariéncia. Justamente porque el fe-

¹⁴ Una exposición más condensada de este asunto que la presentada en *Ser y tiempo* es la que se encuentra en Heidegger, 2006b: 115-118.

nómeno consiste originariamente en esto, es que existe la siguiente posibilidad: (que el ente) se muestre como lo que él no es. En este trabajo ya he aludido a esta cuestión: me referí hace un momento al encubrimiento o disimulo con que puede darse (mostrarse) el comprender del hombre (acerca de la vida en general y de su propia existencia). Ahora bien, esta mostración o apariencia –incluso como mostración o apariencia distorsionada– no es “mera manifestación” de un trasfondo que sería para nosotros inalcanzable, como el nómeno kantiano. Más bien, según afirma Heidegger, “encubrimiento es el contraconcepto de ‘fenómeno’” (*ibid.*: § 7, 58).

2.6.b)

El concepto de *logos* (λόγος): aquí se destacarán dos cuestiones. En principio, *logos* no es considerado como razón, juicio, concepto, definición, fundamento o relación; es sobre todo “decir” (*Rede*), “hacer ver mediante el lenguaje”. Heidegger quiere subrayar de este modo el carácter mostrativo (apofántico) del *logos*. No se trata simplemente de “discurso”, pues esto refiere solamente la articulación (el discurrir) en que se pasa de una cosa a otra. Por el contrario, *logos* es hacer patente algo, mostrarlo, ex-ponerlo. Justamente por ello (segunda cuestión relevante) el *logos* puede ser verdadero o falso. Verdad aquí no es concordancia o adecuación entre la cosa y el pensamiento, sino ἀλήθεια (*aletheia*): sacar de su ocultamiento al ente del que se habla (del que “decimos” algo, y por el hecho de “decirlo” o ponerlo en *logos*). Falsedad es encubrimiento, hacer pasar una cosa por algo que ella no es.

2.6.c)

El concepto preliminar de la *fenomenología*: en base a lo anterior (“hacer ver” + “lo que se muestra”) Heidegger reescribe o revitaliza la máxima de Husserl “¡a las cosas mismas!”. Pero la fenomenología husserliana se ha transformado hermenéuticamente. Esto afecta directa y principalmente al concepto de fenómeno y al tipo de investigación a emprender. Veamos:

¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. Ahora bien, aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra “*disimulado*”, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido (*ibid.*: § 7, 58; subrayados en el original).

Aquí tenemos el nudo temático y metodológico de *Ser y tiempo*. El modo de acceso es fenomenológico-hermenéutico; el asunto principal una ontología: estudio del ser. Y por lo ya dicho hay que subrayar:

El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo “detrás” de lo cual aún habría otra cosa que “no aparece”. “Detrás” de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente no están dados (*loc. cit.*).

Ahora podría resultarnos evidente que el trabajo de Heidegger – como ontología fundamental, es decir, como tematización del *ser-comporte* necesariamente el trabajo de *desmontar* encubrimientos (2006b: 116). Son insistentes las advertencias en la obra de la que nos ocupamos acerca de que debemos *precavernos* de tomar como verdadero lo que ya está disponible, especialmente lo que se ha validado por medio del lenguaje de tradición filosófica. Recordemos: aquello de lo que nos queremos ocupar se expresa por medio del *logos*: esa expresión puede consistir en un encubrimiento en lugar de en un auténtico mostrar. Es lo que de hecho ha sucedido –piensa Heidegger– en el lenguaje de la filosofía moderna. ¿Cómo se ex-pone el ser allí? Como *sujeto*. Por ello ya nos referimos a la crítica heideggeriana a la metafísi-

ca de la subjetividad. Pues bien, la ontología hermenéutica desarrollada en *Ser y tiempo* quiere *desmontar* y *destruir* esa comprensión pues encubre y no muestra el fenómeno básico: la vida, la existencia.

Por ello también he considerado necesario comenzar a desarrollar esta presentación de la analítica de Heidegger dando cuenta de la contraposición “origen/derivación”. Este interés es el que inspira el pensar heideggeriano que llega a *Ser y tiempo*. El trabajo que hace un instante caractericé como *destrucción* y *desmontaje* dice de otro modo el intento genealógico que reconstruyera al principio (donde se buscaba desguazar la teorización y objetivación del pensamiento representativo para aprehender la “cosa misma”, a saber: el acontecer del sentido y de la significación de la vida o de la facticidad). Esta misma precaución que asume la investigación explica la necesidad de reparar en *quién* es aquel que plantea la cuestión o la pregunta por el ser (tema principal de la ontología heideggeriana). Ello conduce al desarrollo de una “analítica de la co-existencia”, a la que me referiré a continuación.

B) El ente que interroga por el ser

2.7. Aproximación entre lo antes expuesto y la cuestión de la subjetividad

Sujeto es encubrimiento del Dasein. Este encubrimiento se corresponde con un olvido en torno a la cuestión del ser. Para recuperar esta problemática fundamental (ontológica) debemos aclarar qué significa el ente que interroga por el ser. Ese ente es el Dasein: el Dasein es de un modo diferente a como es cualquier otro ente. Dasein es (co) ex-sistencia. (Co) ex-sistencia es praxis abierta aquí y ahora.

Si hemos retenido lo fundamental que Heidegger ilustra por medio de la “vivencia de la cátedra”, ahora podemos rápidamente presentar la consecuencia más importante que de ella se sigue para nuestra problematización. Recordemos simultáneamente la oposición básica que hemos establecido entre “sentido originario / sentido derivado”,

equivalente a la diferenciación entre “vida (*Dasein*) / comportamiento teórico”. Pues bien,

en la actitud “objetivante de la ciencia” hacemos que desaparezca la significatividad primaria, lo relativo al “mundo circundante”, lo vivencial, desvestimos el algo hasta su objetividad “desnuda”, cosa que sólo se logra por el hecho de que también dejamos fuera el yo que experimenta la vivencia y *establecemos un yo artificial, secundario, que es bautizado con el nombre de “sujeto” y se contrapone luego con la neutralidad correspondiente a un “objeto” igualmente neutral, llamado sin más “objeto”*. En este momento se ve con claridad adónde quiere ir a parar Heidegger: lo que la filosofía moderna y, partiendo de ella, la ciencia moderna establecen como la situación originaria, como el principio sin presupuestos de la reflexión y la certeza última, a saber, la contraposición entre “sujeto y objeto”, no es ningún principio sin presupuestos. La situación originaria no comienza así. Comienza, más bien, con el hecho de que nosotros nos encontramos bajo la descrita forma *mundante* en el mundo [...] (Safranski, 1997: 126-127; primer subrayado mío).

Esta forma “mundante” es lo que he relacionado con el carácter ejecutivo, realizativo o comportamental que “el hombre” tiene en relación al mundo (triplemente articulado: circundante, compartido y de sí). Dicha mundanidad es lo que queda encubierto especialmente en la filosofía moderna, donde la instancia pragmática que *co-ex-siste* aquí y ahora queda relegada por el predominio del sujeto de conocimiento o “yo pienso”.

En el programa filosófico planteado en *Ser y tiempo* en torno a la cuestión del ser, la analítica del ente que interroga por él es del todo necesaria. ¿Por qué? Porque esa interrogación es la que hace posible la ontología misma: la pregunta por el ser no la plantea una casa o un animal; sólo el hombre puede formularla debido a que entre todos los entes él es el *abí del ser* (cf. Löwith, 2006: 133-134). En efecto, literalmente, *Da-sein* significa ser (*sein*) ahí (*da*). Ofrece un “lugar” al ser, ocupándose de él. Pero la pregunta por el ser “ha caído en el olvido” (Heidegger, 2006a: § 1, 25). Nos hemos acostumbrado a investigar lo que los entes *son*, sin esclarecer qué significa el simple y profundo hecho de *ser*. Este *ser* es lo que cualquier *ente* ya siempre presupone,

pero no se confunde con él.¹⁵ Que el *ser* sea *el* tema de la ontología heideggeriana no implica que sea aquello que primera e inmediatamente se tematice. En efecto,

[s]i la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá, según las aclaraciones hechas anteriormente, la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, *del ente que somos en cada caso nosotros mismos*, los que preguntamos. Por consiguiente, *elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser*. El planteamiento de esta pregunta, como modo de *ser* de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta —por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser *exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser* (*ibid.*: § 2, 30; todos los subrayados me pertenecen).

Esta exposición previa es lo que Heidegger denomina “analítica ontológica del *Dasein*” (*cf. ibid.*: § 5). Ella es de especial interés para nosotros. Por mi parte, sólo pretendo en lo que resta de este trabajo intentar clarificar qué es lo que puede entenderse por esa palabra que hemos dejado sin traducir, a saber: *Dasein*. Sostendré que por medio

15 Esto es lo que será comprendido por Heidegger como *diferencia ontológica*: ella alude, simplemente, al hecho de que el *ser* no es el *ente*. Hay entes que son meras “cosas”, otros que sirven para..., y otros que son *Dasein*. Todos ellos “son” (*entes*); pero eso que “son” puede y debe diferenciarse del *ser*. El *Dasein* es el único ente que pre-comprende el *ser*, y por ello se realiza un análisis de él en *Ser y tiempo* (es su “hilo conductor privilegiado”) como etapa preparatoria.

de ella Heidegger responde a la pretensión de apartarse de la metafísica de la subjetividad.

El “yo soy” o “yo existo” está presupuesto, aunque no tematizado, en el “yo pienso”. He aquí una diferencia fundamental. Originariamente, el “yo” *ejerce, realiza, ejecuta* su vida:

la existencia [...] puede ser entendida como una forma de ser, como un determinado sentido del «es», el esencial «es» del «yo soy», que no es genuinamente poseído en el mentar teorético, sino *en el ejercicio del «soy»*, un modo de ser del ser del «yo» (Heidegger, 1973: 89; subrayado mío).

Únicamente en la medida en que esa diferencia no es pérdida de vista podemos comenzar a vislumbrar el sentido adjudicado al *Dasein*. Efectivamente, debemos recordar que ese *origen* ha sido aludido en los textos tempranos de Heidegger por medio de distintas expresiones: vida, vida fáctica o –precisamente– *Dasein*. Sabemos ya que la vida se acredita a sí misma por su estructura hermenéutica, y que no está allí originariamente como sierva de quien la investiga, preparándose para ser teorizada u objetivada. Con “se acredita a sí misma” quiero decir: se expresa, se manifiesta, incluso se comporta, siempre antes de la mirada del contemplador (científico o filosófico).

2.8. La analítica del *Dasein* y la precomprensión del ser

*El comportamiento es un modo de ser. El modo de ser no viene dado con independencia del movimiento de la vida, sino que es el modo en que se asume éste. Se es *Dasein* en-cada-caso, cada-vez. En esto hay dos posibilidades: ser propio y ser impropio. Estas posibilidades son del *Dasein*.*

Ahora bien, ¿cómo saber de ese modo de acreditarse, de las maneras de manifestarse y darse? Esta empresa, nuevamente, no puede resolverse “desde fuera”, con teorías y métodos ajenos, pues construiríamos un discurso objetivante y, por tanto, derivado. Se trata de alcanzar el “origen”. Heidegger afirma que esto es posible pues hay un ente particularísimo que ya posee una *precomprensión* del *ser*. Con otras palabras: hay un ente que es para nosotros el hilo conductor privile-

giado en nuestro camino hacia el *ser* como *origen*. Recordemos que para Heidegger la *vida* tiene carácter semántico (o significatividad): la comprendemos como articulada en un «qué» (*Was*), que remite a los contenidos vitales (religiosos, políticos, estéticos, culturales, psicológicos, etc.); y un «cómo» (*Wie*), consistente en la actitud o el comportamiento que se asume ante ese «qué». ¹⁶ Este *cómo* (*Wie*) no está predeterminado por estructuras infra o supraeconómicas, ni por el lugar de nacimiento, ni por el sexo o el color de ojos: en tanto *Dasein*, nos va nuestro modo de ser (el ser que somos) *en* y *por* esas actitudes y esos comportamientos; ponemos en juego una manera de ser que nos damos a nosotros mismos; somos el ejercicio del ser.

Son, pues, los comportamientos quienes revelan o muestran al *Dasein* *cómo* es él, *cómo* le va el ser. El esclarecimiento del *cómo* (*Wie*) es entonces relevante. En el texto heideggeriano el *cómo* (*Wie*) aparece concretado como *cuidado* (*Sorge*) por nuestro ser. En esto, según Heidegger, tenemos dos posibilidades: la propiedad (*eigentlich*) o la impropiiedad (*uneigentlich*). Por el momento sólo diré que lo *propio* es del todo dependiente de la asunción de nuestro ser finitos, del encuentro con nuestro ser-para-la-muerte en tanto, justamente, la muerte es nuestra posibilidad más propia e intransferible. Se trataría de un *cómo* (*Wie*) vivencial, histórico, fáctico, en suma, de un ser-en-el-tiempo. Es nuestro poder-ser sí mismo propio. Que somos libres para resolvernos por este modo de ser nos lo revela la angustia. Pero debemos subrayar que la posibilidad *impropia* es también una posibilidad *nuestra*: algo que *nos* damos (paradójamente como pérdida). Por ello se muestra en un tipo o modo de ser *caído*, sumergido en el torbellino donde *se* es, *se* dice y *se* hace... tal como *se* es, *se* dice y *se* hace *im*-personalmente. Heidegger llama a esto *das Man*, expresión difícilmente traducible con exactitud pero que podemos comprender como “el uno”, y que significa sobre todo: anonimato.

16 No debe entenderse que se trata de dos registros separados. Sólo la exposición que los presenta los distingue analíticamente. Todo contenido (*qué*) de la vida *está ya siempre asumido* de una forma determinada (*cómo*). Y, por lo mismo: el comportamiento (*cómo*) es siempre un posicionamiento ante los contenidos (*qué*). Heidegger privilegiará en su investigación lo que en esta nota al pie estoy llamando “asunción” o “comportamiento” pues de ellos resulta un *modo de ser* posible.

La parte de la analítica de la co-existencia que recogemos en nuestra selección de texto obligatoria presta especial atención justamente a las determinaciones del *Dasein* en la cotidianidad (habladuría, avidez de novedad, ambigüedad) y a las características estructurales de la caída (tentación, tranquilización, alienación, enredo).

El cómo (*Wie*) será, pues, el horizonte desde el cual se interrogará al ser-en-el-mundo, al *yo soy*. La investigación preguntará entonces por posibilidades nuestras, que nos damos (índice personal: nosotros, *wir*), históricamente (índice temporal: ahora, *jeweilig*), en el mundo en tanto allí (índice espacial: ahí, *da*). De otra manera: quienes investigamos por el origen lo alcanzamos (sin objetivarlo) como un “nosotros que existimos aquí y ahora”. En ese existir ponemos en juego nuestra existencia: la existencia consiste en esa puesta en juego; es movimiento, dinámica, realización. Debemos ver en esto la transformación del “sujeto” que Heidegger lleva adelante en *Ser y tiempo*. Allí, de un modo sobresaliente, el “hombre” se comprende como *instancia fáctica, histórica, temporal*, y se explicitan las posibilidades que el *Dasein* puede darse a sí mismo mediante su actuación y su comportamiento. ¿Cómo (*Wie*) es el *Dasein*?: *lo que éste hace consigo mismo en su vida*, en la cotidianidad, a través de *cómo* se realiza frente al *qué* de los contenidos.¹⁷

El “punto supremo” de la filosofía ya no puede consistir, por tanto, en la autoconciencia trascendental aislada y constituyente (la “metafísica de la subjetividad”, en la que Heidegger incluye a Husserl). La transformación heideggeriana de la fenomenología supone un abandono del primado del sujeto epistémico a favor de la situación práctica habitual de la facticidad, y responde a la pretensión de recuperar el origen distinguiéndolo de lo derivado. En la vida misma, en la *existencia*, se encuentra disponible una interpretación intersubjetivamente compartida, pre-teórica y simbólica, previa al discurso objetivante de la ciencia. La vida humana parte de esta anterioridad significativa del sentido del mundo, y no es el resultado del saber teórico que pretende

17 Interpelar “¿cómo es el *Dasein*?” y no ¿qué es el *Dasein*?” pretende evitar todo “sustancialismo” o “esencialismo”, pues la respuesta a la segunda pregunta es inevitablemente un “algo” permanente, idéntico a sí mismo, conquistado antes y con independencia de la *praxis*.

alcanzar el filósofo en actitud (metódicamente) “solipsista”. La filosofía, puede decirse también, es ontología fenomenológica en la medida en que se ocupa del darse el obrar humano (*Dasein*), es decir, de su modo (*Wie*) de relacionarse práctico con los entes, consigo mismo y con otros *Dasein*.

La vida es, como origen, movimiento. El *Dasein* es quien se mueve, existiendo. Ahora bien, de acuerdo a lo dicho, y estrictamente, el *Dasein* no tiene definición puesto que lo sí posee es la condición de lo inacabado, en tanto su *ser* es tarea, *praxis*. Esa realización (la ejecución, la facticidad del *Dasein*) está habitual y regularmente encubierta y distorsionada. Por lo pronto, queda encubierto que cada realización es una posibilidad de ser: como es una tarea, el *Dasein* es un poder-ser. Esto es: el *Dasein* existe; no pre-existe.

2.9. El *Dasein* en la cotidianidad: la co-ex-sistencia. Una lectura posible

*Ser es ex-sistir. Ex-sistir es co-ex-sistir. El “otro” no es un añadido. Co-ex-sistimos en un mundo compartido. La co-ex-sistencia está dada habitual y regularmente en su modo impropio. Al co-ex-sistir impropriamente el *Dasein* vive en el anonimato. El anonimato expresa el ser caído del *Dasein*. La caída tiene sus propios modos de ser. Por ello el trato con los “otros” (la co-ex-sistencia), tematizado como “soliditud”, se realiza en formas deficientes. La propiedad es una modificación existencial.*

Al realizar una transformación hermenéutica de la fenomenología Heidegger procede a mostrar el carácter derivado de la relación teórica sujeto-objeto. En diversos lugares de *Ser y tiempo* él distingue su propio discurso de los presupuestos y ambiciones de la psicología, la biología, la etnología, la antropología y las ciencias del espíritu en general. A manera de ejemplo, inmediatamente antes de emprender el estudio de los modos en que queda abierto “el uno” (*das Man*) en la cotidianidad, afirma: “la interpretación [a saber: la interpretación que *Ser y tiempo* ofrecerá] tiene un propósito puramente ontológico, y [...] está muy lejos de una crítica moralizante del *Dasein* cotidiano

y de cualquier tipo de aspiraciones propias de una ‘filosofía de la cultura’” (2006a: § 34, 190). Esta analítica la realiza “en base a algunos fenómenos particulares” (*ibid.*) que expresan el modo de ser cotidiano del discurso, la visión y la interpretación (a saber: la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad). Para cumplir el citado propósito se despliega una genealogía que, a diferencia de la hegeliana, no da cuenta de una progresión enriquecedora de experiencias formativas, sino de la degeneración, pérdida y posibilidad de recuperación del sentido (*cf.* Bertorello, 2003). Como ya indiqué, origen y derivación son pares interdependientes en *Ser y tiempo*, pero para acceder al primero es preciso realizar una destrucción de la tradición metafísica, lo que significa una fluidificación de ésta (Heidegger, 2006a: § 6, 46).¹⁸

Recuérdese: la pregunta por el *quién* de la cotidianidad no puede responderse sin plantear al mismo tiempo la correspondiente interrogación sobre *cómo* es ese quien. Esto significa: es preciso analizar el modo en que inmediata y regularmente el *Dasein* se comporta respecto de sí y de otros, pues “[...] la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*” (*ibid.*: § 25, 142; v. 43, 233).¹⁹ Ahora bien, inmediatamente hay que agregar: “la aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no ‘hay’ inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros... La tarea consiste en aclarar la índole de esta coexistencia [*Mitdasein*] en la inmediata cotidianidad [...]” (*ibid.*: § 25, 141-142). Aquí la “índole” quiere decir: el modo (cómo) inmediato y regular de ser. El *Dasein* es estructuralmente ya siempre un estar-en-el-mundo, donde *estar* es coestar (*Mitsein*) y *mundo* es mundo en común (*Mitwelt*).

18 Como apunta Gadamer, destrucción comporta “el decidido desmontaje de las capas sobrepuestas, para volver desde la terminología dominante a la experiencia originaria del pensamiento... En contra de todas las pretensiones de un lenguaje conceptual propio, él mismo usaba con preferencia la expresión ‘indicación formal’” (2003: 353).

19 “el ente que somos nosotros mismos y que llamamos ‘hombre’” (Heidegger, 2006a: § 42, 218).

La “cotidianidad” del *quien* en Heidegger remite a su darse ya siempre en una comunidad social y política, o –como éste mismo dice– en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Aquí no se trata, como en Hegel, de aclarar una experiencia del *quién* “genética” (en referencia a la emergencia de la autoconciencia por medio de la lucha a vida o muerte por el reconocimiento). Comparativamente, la analítica heideggeriana, muestra la *concreción* cotidiana y fáctica del modo de ser que pone en juego ese *quién*. Sin embargo, “paradójicamente”, de acuerdo a *Ser y tiempo* el *quién* concreto cotidiano es *Nadie*:

El *quién* no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*] [...]. En la cotidianidad del *Dasein* la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie [...] El *uno* que responde a la pregunta por el *quien* del *Dasein* cotidiano, es el *nadie* al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros [...]. Esta manera de ser no significa un menoscabo de la facticidad del *Dasein*, así como tampoco el uno considerado con el nadie es una pura nada (*ibid.*: § 27, 151-152; subrayados en el original).

No es una “nada” puesto que ese *Nadie* se determina o se concreta en la cotidianidad como habladuría, curiosidad y ambigüedad. Notemos aquí dos cuestiones: primero, siendo el uno dominio (*Botmäßigkeit*) y dictadura (*Diktatur*), Heidegger admite que los modos en que se actualiza ese imperio “pueden variar históricamente” (*ibid.*: § 27, 153); segundo: ¿cómo pensar la co-existencia cuando el *quién*, sin ser nada, es sin embargo impersonal, *Nadie*?

El *Dasein* es pragmático, ya siempre se comporta, está ya siempre en un determinado quehacer, cuida (*Sorge*) de su existencia. Tal comportamiento es ocupación (*Besorgen*) respecto de útiles a la mano (o “herramientas”, cuyo ser consiste en su servicialidad) y solicitud (*Fürsorge*) respecto de otros *Dasein*. Este último existencial significa imbricación de los coexistentes: ya siempre nos preocupamos, nos inquietamos, nos movilizamos por los demás. No quiere decir que estoy en soledad y “aparece” otro con quien “empatizo”; no se trata de un estado psicológico que pueda o no tener; solicitud es –en

términos fenomenológicos– intencionalidad de los *Dasein* entre sí. Ahora bien, inmediata y regularmente, el *Dasein* se mueve en modos deficientes de la solitud:

Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son modos posibles de la solitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio (*ibid.*: § 26, 146).

Como mencioné antes, en el modo de ser impropio no dejo de concretar mi existencia, es decir: no dejo de concretarme *como* Nadie. Ya sabemos que esto no es una nada. Nadie es mutualidad y reciprocidad, pero no del reconocimiento sino de la impropiedad. Nadie es el dominio de la publicidad en la interpretación de la solitud. Nadie no es un tercero distinto de mis posibilidades y de las de otro. De acuerdo a esto, Nadie soy yo y el otro despotenciados, irresolutos y anónimos. Heidegger dice: “inmediatamente yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que *soy* los otros a la manera del uno” (*ibid.*: § 27, 153). Esta manera, este modo de concretar mi existencia, es ser Nadie. Indica la deserción y la entrega de mi propiedad, y, por esto mismo, la admisión de mi reemplazabilidad. En el modo del Nadie no sólo no puede recibirse reconocimiento como coexistente, sino que tampoco puede plantearse la demanda.

Lo dicho implica la realidad de un especial tipo de lucha. En ella lo que se dirime no es la vida o la muerte (como sucedía en Hegel), sino la existencia propia o la existencia impropia. Heidegger afirma:

El *Dasein* no logra liberarse jamás [del] estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él [*In ihr und aus ihr und gegen sie*] se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (*ibid.*: § 35, 192).

El absorberse en el uno significa el dominio del estado interpretativo público. Lo descubierto y abierto lo está en el modo del disímulo y de la obstrucción que resultan de la hablaturía, la curiosidad y la ambigüedad [...] De ahí que el *Dasein* tenga también la esencial ne-

cesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, *en lucha contra* la apariencia y la disimulación [*gegen den Schein und Verstellung*], y la de asegurarse siempre de nuevo del estar al descubierto” (*ibid.*: § 44, 242; subrayado en el original).

Esta lucha, a diferencia de la hegeliana, no la libran dos términos. En efecto, es el propio sí-mismo el que en-desde-*contra* lucha ante Nadie. Pero este Nadie, una vez más, es la concreción de una posibilidad suya. Propiedad no remite a una alteridad absoluta respecto de lo que inmediata, regular y concretamente soy, sino a la apropiación y re-apropiación de la misma impropiedad.²⁰

3. *Excursus*

¿Existe una relación unívoca entre el pensamiento de Heidegger y la filosofía y las prácticas del nazismo? La pregunta puede ser parafraseada más crudamente del siguiente modo: ¿fue Heidegger *el*

20 A la vista del sentido de conjunto de *Ser y tiempo*, la Dra. Leticia Basso me comentó: “En este caso, hay que arribar a un sentido auténtico de la confrontación pero para eso se hace necesario que el *Dasein* salga de ese estado irresuelto para asumirse bajo la lectura aún identitaria y destinal que el filósofo profesa –puesto que todavía no llegó una mirada del otro como la diferencia. En efecto, Heidegger se encuentra dentro del pensamiento inmanente que pretende una visión unitaria y fundante que dé integridad al sujeto. De hecho, si observamos el final de *Ser y tiempo* veremos que toda la estructura del *Dasein* adquiere unidad y sustento ontológico gracias a la temporalidad y el existencial del cuidado que le proporcionan a este ente la posibilidad de captarse por entero. Por esto, suele decirse que el pensador de la Selva Negra termina encerrado en la ‘metafísica de la subjetividad’ que critica. Al menos, esto piensa la filosofía francesa postnietzscheana que encabeza la ruptura con la lógica identitaria, racional y moderna. Heidegger, por un lado, es una fuente de consulta para esta tradición postmetafísica que encamina su mirada sobre el hombre como un ser des-subjetivado, al incorporar a sus teorías ontológico-políticas los existenciaris del ‘ser-con’, ‘ser-para-la-muerte’, etc. Pero, por otro lado, como estas teorías pretenden separarse de la filosofía constructiva abogan por un sujeto que en vez de hacerse por medio de la práctica, prefieren presentarlo como el camino de la *desobra*. Sin embargo, siempre queda abierta la puerta para volver a la obra de Heidegger y encontrar allí elementos que sirvan para defender su apertura, disposición y orientación hacia una idea de sujeto contraria a la postura rígida, distante y asertiva de la modernidad”.

filósofo de una de las peores experiencias (o, incluso: la peor experiencia) de la historia de la (in)humanidad? Existe una copiosa literatura que este interrogante ha generado y sigue generando. Si no me equivoco, dicha producción tiene hasta el momento dos polos identificables: en uno de ellos, los textos de Farías (1989), Quesada (2008) y Faye (2009) pueden ser convocados como paradigmas para evaluar y sostener una correspondencia fuerte entre pensamiento heideggeriano y teoría y práctica nacionalsocialista; en el otro, las posiciones de Beaufret (1997) y Xocolotzi (2013) contribuyen a una eventual relativización del nexo referido. Entre ambos “extremos” podrían colocarse otros trabajos que permiten construir enfoques matizados, con “más” y “menos” que podrían identificarse comparativamente (es decir, considerando las citadas polaridades): entre muchos, Habermas (1984), Ebeling (1989), Ott (1992), Derrida (1989 y 1993), Safranski (1997), Ferry y Renaut (2001), Petzet (2007), Denker y Zaborowski (2010), Badiou y Cassin (2011), Radloff (2012), etc.

Ahora bien, ¿en qué sentido podría ser para nosotros relevante la pregunta en torno a la relación de Heidegger con el nazismo? El planteo de la cuestión en este lugar asume dos presuposiciones: uno, que cada docente a cargo de la articulación de todos los contenidos conceptuales mínimos de la asignatura *puede* elaborar como respuesta al interrogante una opinión argumentada particular, sin ninguna dependencia respecto de lo que aquí se sostiene; y dos, que todas estas respuestas (incluida la que yo mismo formulo) *deben* ser expresadas de modo que los/as estudiantes puedan, a su vez, recibirlas crítica y reflexivamente. Entonces, ¿cuál es aquella posible relevancia? Por mi parte, tengo dificultad para contestar concisamente. La dificultad radica en lo siguiente: el momento de la obra filosófica al que prestamos atención (*Ontología... y Ser y tiempo*) es anterior al compromiso de Heidegger asumido desde 1933 (y por esto no me refiero simplemente a su nombramiento como Rector de la Universidad de Freiburg, sino –sobre todo– a su afiliación al partido nacionalsocialista realizada el 1 de mayo del año mencionado y no interrumpido durante el proceso que culminó con la segunda guerra mundial). En virtud de esto podría limitarme a enunciar los “datos brutos” de la biografía heideggeriana, fecharlos en su comienzo y final, y dejar de ese modo toda conjetura posible a manos de quien se interese en ello. Pero esta

tarea pulcramente descriptiva poco tiene que ver con la preocupación (otorgada desde la justificación del programa de la materia desde el que se produce este texto) sobre el hombre en tanto inserto en –y hasta determinado por su pertenencia a– “un conjunto de relaciones sociales”. En este sentido, el pensamiento filosófico no versa sobre una realidad independiente a su actividad, sino que proviene de –e interviene en– su medio a través de sus reflexiones, su lenguaje y sus escritos. En vista de todo ello podría preguntarse, ¿qué reflexiones y cuál lenguaje de *Ontología...* y *Ser y tiempo* ofrecen unívocamente una fundamentación filosófica del nazismo?

Por mi parte, no puedo encontrar ese sustento. Vale decir, no puedo basarlo en decisiones teóricas que sean localizables en los textos que refiero. Distinto sería tener una posición previa acerca de la relación Heidegger-nazismo y encontrar en los escritos aquello que anticipadamente se puso en ellos. El siguiente es, parte por parte, un ejemplo de este modo de proceder:

¿Había nazismo en *Ser y tiempo*? En el párrafo 74 [de esa obra] Heidegger menciona algunos conceptos cercanos a la facticidad política. No surgen de ningún compromiso concreto, pues no podía tenerlo. El Heidegger de 1927 *sabría, sin duda*, de la existencia de un movimiento llamado nacionalsocialismo que, con un agitador impetuoso a su frente, de nombre Adolf Hitler, pugnaba por llegar al Gobierno. Su mujer, que era bastante energúmena, que militaba desde muy temprano en el movimiento y era un poco más antisemita que la mayoría de los alemanes de ese momento, que esperaban un chivo expiatorio y estaban en perfecta disponibilidad histórico-espiritual para encontrarlo en el judío, *le diría, durante los momentos de intimidad o en las reuniones con amigos de la familia*, que los nazis eran llamados a salvar a Alemania. Tengamos algo por claro: Heidegger no tenía una postura política clara, pero: 1) no era comunista; 2) no era liberal; 3) no era socialdemócrata. ¿Bien? ¿Qué podría *naturalmente* resultar de esto? Que *estaba en disponibilidad* para el nacionalsocialismo (Feinmann, 2012: 390; subrayados míos).

La falta de nexo que, sostengo, existe entre el texto de 1927 y la experiencia política iniciada en 1933 no implica estar habilitado para sencillamente repetir y, así, “custodiar” lo que Heidegger pensó. De

hecho, coloco el análisis que éste comprendió como estrictamente ontológico –y, por tanto, no sociológico, no político y no cultural– al servicio de una consideración que concibe al hombre en su devenir aquello que él es en el medio de una sociedad, una política y una cultura de la que participa y, así, modifica: es el medio de la *caída*, de las determinaciones de la habladuría, de la avidez de novedad y de la ambigüedad, y de la condición tentadora, tranquilizante, alienante y enredada que el hombre alcanza en la sociedad contemporánea – que nos permiten explorar las críticas y modificaciones de la subjetividad–. Esta clase de lectura no es original: es la que ya han iniciado Bourdieu (1991), Habermas (1989), Marcuse (2010a y 2010b) y Blumenberg (2011). *En este sentido*, la misma recepción que realizo de la filosofía heideggeriana puede utilizarse para cuestionar los compromisos sociales, políticos y culturales tomados posteriormente por el propio Heidegger.

Al decir esto ofrezco, para ser tan concreto como puedo, mi respuesta a la pregunta planteada. La explicito: según comprendo, la producción de un filósofo se constituye en la lectura que de ella se hace. Esto implica no sólo –ni principalmente– “informarse” de lo escrito, sino que ante todo comporta una selección, una con-textualización, una interpretación y una crítica de las fuentes. Supone, pues, una pregunta respecto de nuestra propia relación con la producción del pensamiento y la experiencia de vida concreta.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1994). *Historia de la filosofía*, vol. 3: (“La filosofía del romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX”). Barcelona: Hora.
- ARENDT, H. y HEIDEGGER, M. (2000). *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder.
- BADIOU, A. y CASSIN, B. (2011). *Heidegger: el nazismo, las mujeres, la filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BEAUFRET, J. (1997). *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki*. Caracas: Monte Ávila.
- BECH, J. M. (2001). *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.
- BERTORELLO, A. (2003). “Método fenomenológico y narratividad”, en: Ponencia “I Jornadas de Literatura, Crítica y Medios”, Buenos Aires, UCA, Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <http://biblioteca-digital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/metodofenomenologico-y-narratividad.pdf> [Última visita: 27/02/2016].
- BERTORELLO, A. (2007). “La reflexividad del *logos* hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*”, en: Micheli, D., Maliandi, R. y De Zan, J. (eds.). *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*. Río Cuarto: Ediciones del ICAFA, pp. 129-142.
- BOURDIEU, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- CARPIO, A. (2004). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- DERRIDA, J. (1989). “Heidegger. El infierno de los filósofos”, en: *Caronte Filosofía*, Buenos Aires, Año 2, Nº 3, septiembre.
- DERRIDA, J. (1993). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos.
- DESCARTES, R. (1980). *Meditaciones metafísicas*, en: Id., *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas.
- DILTHEY, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.
- DREYFUS, H. (2002). *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la División I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- ESCUDERO, J. A. (2002). “Prólogo”, en: Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, pp. 9-23.

- FEINMANN, J. P. (2012). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
- GADAMER, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- GAOS, J. (1994). “Historia y significado”, prólogo a: Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- GARRIDO, M. (2011). “Apéndice. Nota bio-bibliográfica”, en: Heidegger, M., *Tiempo y ser*, ed. cit., pp. 127-156.
- HABERMAS, J. (1984). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1973). *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*, en: Saner, Hans (Hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München / Zürich.
- HEIDEGGER, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2000b). *Nietzsche*. Barcelona: Destino, t. II.
- HEIDEGGER, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2006a). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta (trad. Jorge Rivera).
- HEIDEGGER, M. (2006b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2011). “Mi camino en la fenomenología”, en: Id., *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, M. (2012). “La época de la imagen del mundo”, en: Id., *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1ra. reimp., pp. 63-90.
- HUSSERL, E. (1973). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 3ra. ed.
- HUSSERL, E. (1982). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Madrid: FCE.
- HUSSERL, E. (1992). “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”, en: Id., *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- HUSSERL, E. (1994). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE
- HUSSERL, E. (2006). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza, 2da. reimp.

- HUSSERL, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 2da. ed.
- KOGAN, J. (1992). “Estudio preliminar”, en: Id., *Husserl*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- LÖWITZ, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: FCE.
- MARCUSE, H. (2010a). “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” [1928], en: Romero Cuevas, J. M., *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid-México: Plaza y Valdéz, pp. 81-129.
- MARCUSE, H. (2010b). “Sobre filosofía concreta” [1929], en: Romero Cuevas, J. M., *Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica, ed. cit.*, pp. 131-158.
- MICIELI, C. (2009). “III. La caída”, en: Id., *El hombre alienado*. Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 146-163.
- PETZET, H. (2007). *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*. Buenos Aires: Katz.
- PÖGGELER, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- PRESAS, M. (1979). “Introducción”, en: Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, pp. 7-26.
- RODRIGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- RODRIGUEZ, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.
- SAFRANSKI, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- SARTE, J. P. (2009), *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- SCHNÄDELBACH, H (1991). *La filosofía en Alemania (1831-1933)*. Madrid: Cátedra.
- SCHURMANN, R. y CAPUTO, J, (1995). *Heidegger y la mística*. Córdoba: Librería Paideia.
- VATTIMO, G, (1992). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- VOLPI, F, (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.
- ZUBIRI, X, (1992). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza, 4ta. reimp.

Siempre soy

CAPÍTULO 13

Foucault: de la crítica del sujeto al *cuidado de sí*

Vanesa Baur

Introducción

El tratamiento de los contenidos temáticos de Filosofía del hombre involucra a grandes nombres (y obras) de la filosofía moderna y contemporánea. Quizás sería objeto de (otro) debate la equiparación de Michel Foucault (1926-1984) en la serie que se inicia con Descartes y pasa nada menos que por Kant, Hegel, Nietzsche, Marx y Heidegger. Sin embargo, en este escrito mostraré algunas de las razones que justifican el abordaje en nuestra asignatura de problemáticas planteadas por Foucault, comenzando por señalar que su trabajo comporta una “modificación y crítica de la subjetividad en la contemporaneidad” que lo involucra directamente en la segunda unidad del programa (la cual lleva precisamente este título).

A continuación realizaré una breve introducción o aproximación a algunas ideas desplegadas en los trabajos de Michel Foucault con el fin de contextualizar tanto la selección bibliográfica que ofrecemos en nuestro programa como el aporte que esta selección puede implicar para el estudiante de psicología.

1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes

Comenzaré por la relación entre Foucault y la psicología. Esta admite ser abordada, por una parte, adoptando un punto de vista biográfico para argumentar acerca de estos vínculos, en tanto los hubo formal y explícitamente para el joven Foucault. En sus años de formación como estudiante de filosofía, los intereses de Foucault se hallaban

muy próximos a la psicología en cuanto a sus lecturas y a sus prácticas (cf. Eribon, 1992). Es necesario tener en cuenta que en la década de 1940 la psicología daba recién sus primeros pasos en lo académico para constituirse como disciplina independiente. Tanto es así que en Francia –en los años en que Foucault era estudiante (1946-51)– luego de la graduación en filosofía se podía realizar dos años más de cursado específico para la obtención de una licenciatura en psicología. Esto fue lo que hizo Foucault y con su título realizó unos intentos de ejercicio profesional de la psicología en el Hospital de Sainte-Anne.¹ Es pertinente también señalar que es una conquista mucho más cercana a nuestros días el reconocimiento del psicólogo como un profesional autónomo. En la época a la que me refiero el psicólogo intervenía aún como auxiliar del médico psiquiatra, y de ese modo incurrió Foucault en la profesión. La afinidad con la psicología tuvo como resultado también la publicación de un primer libro, en 1954, titulado *Enfermedad mental y personalidad* (y a cuya reedición siempre se opuso).² Su temática y sus propósitos se diferencian muy claramente de los trabajos del Foucault filósofo más conocido; en ese primer texto elaboraba una teoría de la personalidad fundada en la reflexología de Pavlov y la determinación material de la conducta.

El derrotero de la obra de Foucault nos permite apreciar un giro significativo. En el tránsito del principiante en psicología al filósofo incidió fuertemente –incluso según un testimonio del mismo Foucault– el encuentro con los textos de Nietzsche (Eribon, 1992). Y su trabajo comenzó a inscribirse en una línea que considera: una fuerte crítica del sujeto en tanto se lo concibe constituido *a priori*, una impronta significativa –en el sujeto mismo– del lenguaje y el discurso, una consideración especial otorgada a las relaciones sociales en tanto prácticas constitutivas, históricamente determinadas y una objeción a las concepciones “modernas” de la historia.

1 Esta institución de internación psiquiátrica es conocida en nuestro medio por haber sido el hospital en el cual el psicoanalista Jacques Lacan realizó su formación clínica, donde dictó los primeros años de su seminario y en el cual llevó a cabo “presentaciones de enfermos” (un dispositivo que consiste en entrevistas a pacientes realizadas ante un público) a lo largo de toda su vida.

2 No obstante, en 1991 fue editado nuevamente por Paidós (Barcelona).

Ya adentrándome en sus textos, propongo considerar hito fundacional (aunque no se trate de su primera obra publicada) la aparición de *Historia de la locura en la época clásica* (1998) –*Locura y sinrazón* fue su título original– en 1961. Esta obra, tesis principal con la que obtuvo el grado académico de Doctor, es fruto de un exhaustivo trabajo de revisión documental de una colección ubicada en Uppsala (Suecia), que contiene unos 21.000 archivos con las publicaciones en medicina previas a 1800. Pero no se trata, exclusivamente, de un trabajo bibliotecológico. Ya da cuenta de una metodología de abordaje del dato que surge del documento: Foucault bucea en ellos como un *arqueólogo*, buscando caracterizar el que denomina *suelo común* en el que surgieron, así como las relaciones entre los discursos y las prácticas que muestran –aunque estas sean de dominios diferentes– y, todo ello, fundamentalmente, sin una referencia al sujeto *pre* existente. Podría decirlo también en estos términos: lo que estudia la *historia de la locura* es un campo de transformaciones en cuanto a la experiencia que el hombre hace de lo que es ajeno para sí mismo y, sin embargo, se vincula con él; transformaciones que dan lugar a la constitución de nuevas formas de la subjetividad que, al mismo tiempo, se conformarán como objetos de conocimiento y tratamiento. La razón (moderna) se constituye también con la expulsión de sí misma de la considerada “sinrazón”, expulsión localizable en diferentes dominios que confluyen: político, institucional, literario, prácticas religiosas, discursos filosóficos.

En buena parte de su tesis, Foucault se involucra en la descripción de las experiencias de la locura en la época clásica³ (entre el Renacimiento y la modernidad), las que ya se dirigen a un apartamiento tajante entre la razón y su “revés”, el cual se consolida con la configuración de la enfermedad mental. No me interesa aquí su consideración psicopatológica, sino la problematización que introduce al historizar

3 Sostengo aquí la distinción entre épocas utilizada por Foucault, pero me interesa recordar el aspecto polémico de estas categorizaciones de las edades de la historia, tal como se plantea en el trabajo preparado por Catalina Barrio que forma parte de esta compilación.

el surgimiento de un tipo de subjetividad⁴ –el *enfermo mental*–, cuyas condiciones no encuentra en un supuesto avance de la ciencia (según el cual la enfermedad mental sería un campo que estaba sin descubrir hasta que se “iluminó” por el avance de la razón científica), sino en prácticas sociales que involucran el ejercicio de un poder. Y éstas muestran una *razón* (moderna) que no tolera en su seno o no se reconoce a sí misma también como *sinrazón*.

Entonces *Historia de la locura...*, sin tratarse de una obra de “historia de las ciencias”, es de gran valor para las disciplinas que efectivamente se vinculan con el campo de la locura o, en los términos de nuestra contemporaneidad, la salud mental. Esto implica que no es una historia de la psiquiatría (su desarrollo culmina en lo que se considera la fundación misma de esta rama de la medicina, la liberación de los enfermos por parte de Ph. Pinel,⁵ en 1799); tampoco lo es de la psicología (fechamos su nacimiento como ciencia en 1879, en el laboratorio de W. Wundt en Leipzig, Alemania), pero sí es una descripción de sus *condiciones de posibilidad*. Esta idea, la de que es posible determinar las condiciones que hacen posible el acceso o aprehensión de un concepto, ya la hemos encontrado en nuestro programa en el contexto de la filosofía trascendental kantiana. Según ésta, el conocimiento es posible de acuerdo a condiciones determinadas que dan forma a la experiencia. Para Kant, en tanto “condiciones”, no pueden residir en la experiencia (aquello condicionado) o tener un carácter

4 En rigor no se trata de *un* tipo de subjetividad, lo que podría connotar que se produce como efecto de prácticas pero aisladas, separadas. El sujeto-enfermo-mental se produce en íntima solidaridad con el sujeto-médico, que lo objetiva al tratarlo, cuidarlo y estudiarlo. Tomando un término que Foucault utiliza en desarrollos posteriores, es un nuevo *juego* de subjetividades-efecto-de-prácticas-discursivas el que toma cuerpo. Claro que este juego no implica posiciones ni suertes simétricas y tampoco forma parte de una dialéctica de reconocimiento mutuo (como la tensión entre señor y sirvo que estudiamos en Hegel).

5 Acontecimiento relacionado cronológica e ideológicamente con la Revolución Francesa, que funciona como condensación de transformaciones de la modernidad: el médico, con la luz de la razón, ingresa en el asilo donde los locos permanecían encadenados y los libera humanizando su trato, considerándolos objeto de atención de la salud. La estatua de un Pinel con rotas cadenas en sus manos preside actualmente el ingreso al Hospital de la Salpêtrière, con la leyenda “al benefactor de los alienados”.

dependiente de la experiencia, sino que son independientes de ella, *a priori*, lo que involucra su universalidad y necesidad. Ahora bien, a las *condiciones de posibilidad* del surgimiento de nuevos objetos de conocimiento Foucault las considera determinadas y por lo tanto mudables, en la historia. Incorpora así un rasgo que en alguna medida se torna paradójico respecto de la universalidad y necesidad involucradas en la noción clásica de *a priori*. O sea, Foucault esbozará la idea de la *episteme* funcionando como *a priori histórico* (condiciones históricas de emergencia y coexistencia de los enunciados) y explotará sus consecuencias sobre todo en una de sus obras más conocidas, publicada en 1966: *Las palabras y las cosas* (1997).

2. Crítica del sujeto y estructuralismo

En relación a los contenidos mínimos de nuestra asignatura, me detendré un poco más en la forma que asume la crítica de Foucault al sujeto. Por una parte, su raigambre nietzscheana es asumida explícitamente por el autor; lo que comporta una crítica del sujeto sustancial y, más aún, de una subjetividad considerada unitaria. Cuando Nietzsche plantea que la afirmación del yo no es de ningún modo una certeza, sino una creencia muy pronunciada (*cf.* Nietzsche, 1973), introduce una contingencia en una aparente evidencia necesaria. Foucault se vale de estos trabajos y los toma como modelo para sus investigaciones (*cf.* Foucault, 1980). A la vez, su posicionamiento es consistente con los debates que se producían en Francia en la década de 1960 (*cf.* Eribon, 1995).

Podríamos describir a esos debates, un poco esquemáticamente, como una discusión entre las posiciones *humanistas* y las posturas *estructuralistas*. Me refiero aquí al estructuralismo en sus rasgos generales, advirtiéndolo a partir de Abbagnano, que “la eventual unidad del estructuralismo no se ha de buscar acriticamente en el plano inmediato de las soluciones y tampoco en el mediato de los problemas y las heurísticas, sino en el terreno aún más general de aquello que los historiadores de las ideas llaman “atmósfera o clima cultural” (1996: 313).

El estructuralismo se constituía como una corriente de pensamiento que, en sus rasgos generales, consideraba a la realidad como un sistema de relaciones (en oposición a los atomismos), cuyos elementos toman sentido en función de su relación con los otros elementos, en un orden y un tipo de transformaciones propio del sistema. O sea, una estructura es una totalidad que se autorregula. En oposición a la preeminencia del yo humano autoevidente, el estructuralismo plantea una preeminencia de las estructuras, por sobre el sujeto, quien resulta determinado por tales estructuras. Además:

Este movimiento puso en cuestión la fundamentalidad de la categoría de sujeto y constituyó un germen de convulsión no sólo contra la modernidad cartesiana e ilustrada, sino contra la fenomenología y la hermenéutica, que tan vehementemente, en sus versiones más radicales, se han autocomprendido como intentos de superación de la modernidad (Sáez Rueda, 2012: 412)

Los trabajos que se desarrollaban en esta inspiración recorrían la antropología, la lingüística, la crítica literaria, el psicoanálisis y la filosofía, y objetaban fuertemente la primacía del yo y de la conciencia, proponiéndose ir *más allá del sujeto*.

Introduzco esta breve reconstrucción de algunos rasgos del estructuralismo ya que nos permite ubicar en su contexto los planteos de Foucault en los que objeta a las ciencias humanas al afirmar que “el hombre es una invención moderna, pronta a desaparecer como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault, 1997: 375). Así creo que es notorio que el hombre como sujeto, como unidad antropológica es fuertemente cuestionado a través del análisis que Foucault denomina específicamente *arqueología*. Esta, considerada *método*, implica un análisis de la *episteme*, a la que considera “conjunto de relaciones que pueden unir en una época determinada las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados” (*ibid.*: 322-323). La *episteme* es el modo en que se define el horizonte de lo que puede ser pensado o conocido para una época dada ya que “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa” (*ibid.*: 73). Ahora bien ¿cómo se estudia la *episteme*? Como intenté mostrar sucintamente al

referirme a *Historia de la locura...*, Foucault propone un trabajo de descripción sobre el archivo⁶ que indica el conjunto de las reglas que en un tiempo y lugar definen sobre qué se puede hablar, cuáles discursos circulan y cuáles se excluyen, por qué canales circulan, cuáles se consideran válidos. En consecuencia, el análisis arqueológico procura abstenerse de todo recurso al sujeto como principio explicativo (por ejemplo, al sujeto como enunciador de los discursos), buscando en los documentos no su veracidad, sino las condiciones de su aparición.

3. Interpretación y hermenéutica

En este contexto, en 1964 tuvo lugar el Congreso de Filosofía en el cual Foucault presentaba la ponencia “Nietzsche, Freud, Marx”. Allí es posible encontrar algunos rasgos propios del trabajo de Foucault y su inspiración nietzscheana o, mejor dicho, su particular recepción de las ideas de Nietzsche: la preocupación por tematizar el lenguaje y por introducir en el análisis del mismo una dimensión de “violencia” en relación con la categoría *interpretación*.

Foucault reúne bajo la rúbrica de una nueva consideración del signo y de la tarea de interpretar a un trío de pensadores que están re-leyéndose, re-considerándose desde el contexto de pensamiento que situaba en el apartado anterior. Y no sólo por parte del clima estructuralista; en 1966 un importante filósofo de la tradición fenomenológica-hermenéutica, Paul Ricoeur, publicaba su obra *Freud, una interpretación de la cultura* (1992) en cuyas páginas encontramos al mismo trío bautizado como “los maestros de la sospecha”. Allí Ricoeur aunaba las empresas de Marx, Nietzsche y Freud por cuanto encontraba en los tres un cuestionamiento del alcance de la conciencia, de su carácter evidente, a través de la sospecha respecto de sus sentidos (en la acepción semántica del término, no respecto a la sensibi-

6 Castro (2004) señala que “el término ‘archivo’ no refiere en Foucault, como en el lenguaje corriente, ni al conjunto de documentos que una cultura guarda como memoria y testimonio de su pasado ni a la institución encargada de conservarlos [...] el archivo es, en otras palabras, el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados” (35).

lidad). Y, al tiempo, ubicaba como rasgo común la propuesta de una ampliación de la conciencia, posible a partir de este cuestionamiento. Sin embargo, la perspectiva de Foucault es otra.

Líneas más arriba citaba a Sáez Rueda, quien ubica un contrapunto entre estructuralismo y fenomenología-hermenéutica y su indicación puede sernos de utilidad a la hora de abordar el modo en que Foucault se refiere al término interpretación, conocido para nosotros a partir de la presentación de algunas ideas de Heidegger. Ha sido estudiada con detalle la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger, así como el sentido que este término cobraba en su filosofía: “La hermenéutica filosófica es la prolongación de la ‘naturaleza’ expresiva y comprensiva que tiene la vida; con otras palabras: lo que es hermenéutico en primera instancia es el ser de la vida fáctica, no nuestro discurso sobre él”. O bien, dicho por el mismo Heidegger en un fragmento de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

En lo que se refiere a la siguiente investigación *no* se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría *de* la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del *hermeneien* (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad* [...] Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquella solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un como [*Wie*] posible distintivo del carácter de ser de la facticidad (2000: § 3).

Aquí encontramos claramente explicitado el valor y el lugar de la hermenéutica en el proyecto de la ontología, entendida como la explicitación del modo del ser en su facticidad, ser que es hermenéutico. La hermenéutica no es un “agregado” metodológico, sino la expresión misma del ser (que, recuerdo, es un ser en tanto trato con el mundo, pragmático, ejecutivo).

Al recorrer la ponencia de Foucault, es posible señalar que existen diferencias en el abordaje del tema. En el análisis de Foucault la perspectiva histórica es insoslayable, y su abordaje puede compararse

con una visión panorámica en la que hace hincapié en los cambios, las rupturas, las discontinuidades en la configuración de los saberes, las prácticas y los sujetos. En la ponencia a la que me estoy refiriendo esto es notorio desde el comienzo cuando Foucault argumenta que la interpretación es solidaria de una sospecha respecto del lenguaje, pero ésta asume diferentes formas históricamente situables. Más precisamente, si en el siglo XVI dominaba la semejanza como principio intelectual del sentido; en el siglo XIX, de acuerdo a Foucault, se ha “fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica” (1970: 37) a partir de los trabajos de Marx, Nietzsche y Freud. Con y desde ellos, entiende Foucault, se produce una apertura infinita e irreductible en la red de los signos.⁷ La hermenéutica moderna es, en el texto de Foucault, la que estos tres pensadores han fundado.

Entonces, en Foucault es posible localizar un interés diferente al que tiene Heidegger por la hermenéutica. Diría que Foucault apunta –en línea con sus investigaciones, por otra parte– a los modos en que el ejercicio de la hermenéutica se manifiesta y ha manifestado históricamente, cuyo sentido radica en la sospecha respecto del lenguaje.

Con Heidegger entendíamos que no hay un “fuera” de la interpretación en tanto la vida misma es significativa o, en términos de *Ser y tiempo*, “el Dasein no logra liberarse jamás de ese estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. *En él, desde él y contra él* se lleva acabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (Heidegger, 2006: 192). El ser en su estado interpretativo constitutivo se las ve con conflictividades, limitaciones, afectos.

Ahora bien, Foucault también se refiere a este carácter de la interpretación al que denomina *inacabamiento* como un pilar de la hermenéutica moderna (recuerdo, situada históricamente). Dice: “No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación: cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos” (1970:

⁷ Encontramos aquí enunciado con claridad que no es la vida misma en su facticidad el suelo y el referente de la hermenéutica. Foucault se refiere a la interpretación como una serie de procedimientos de desciframiento-desenmascaramiento-desocultamiento que recaen sobre el o los signos.

43). Se podría encontrar aquí una cercanía con lo argumentado por Heidegger: no hay “fuera de” la interpretación, el estado interpretativo cotidiano está tramado por su conflictividad. Pero, al carácter conflictivo del estado interpretativo, Foucault añade su marca particular a la lectura y es la siguiente: la violencia, la lucha como el conflicto que supone esta omnipresencia de la interpretación. “La interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, resolver, despedazar a golpes de martillo” (*ibid.*: 43-44). Para Heidegger, entiendo, la vida misma en su fluir interpretante no es subsumida en el ejercicio de un poder. En tanto para Foucault, con toda la resonancia nietzscheana (¿qué es sino la familiar metáfora del martillo?), la interpretación es violenta, es apoderamiento, es perspectiva (siempre parcial, dirá en la primera de las conferencias de 1972 sobre “La verdad y las formas jurídicas” (1980)). Es in-escindible (inseparable) del juego de poder, agrego teniendo en cuenta la deriva que tomará la investigación de Foucault. Y, en tanto tal, es política.

4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos

Volviendo al trabajo propio de la *arqueología*, encontramos que esta tarea, tematizada por Foucault en sus trabajos de 1966-69, encontró un límite en su mismo desarrollo ya que el análisis de las condiciones de aparición de los discursos involucraba necesariamente el de las prácticas sociales, terreno éste no exento de conflicto, polémica, lucha, desequilibrios. En suma, de relaciones de poder. Considerar a las prácticas sociales en estrecha vinculación con el poder, en su concepción relacional, fue el nuevo énfasis de los estudios de Foucault. Por una parte, se comenzarán a abocar a otros ámbitos, si bien siempre bajo la premisa de que su investigación se dirige a describir y problematizar el carácter histórico y por ello mismo contingente de las cuestiones que parecen naturales: ¿cómo empezamos a asumir el procedimiento de *examen*?, por ejemplo: ¿desde cuándo separamos bajo la forma del encierro al delincuente? Y: ¿cómo forjamos la noción de un “individuo peligroso”? El principio metodológico es

llamado ahora *genealogía*, a través del cual se explicarían las configuraciones discursivas históricamente determinadas a través de las relaciones poder-saber.⁸ Estos trabajos, bajo el signo de una “microfísica del poder”⁹ alcanzaron gran difusión; sin embargo, recordemos que enfáticamente Foucault ha sostenido: “no es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mi investigación” (1995: 166).

Y este tema, abordado desde una *arqueología* o bien desde la perspectiva de la *genealogía*, deja interrogantes abiertos. Si el sujeto no es principio explicativo ni originario, si el sujeto es efecto –contingente– de prácticas y discursos que lo preceden, podemos aún preguntarnos ¿quiénes somos?; ¿estamos tan fuertemente determinados que somos sujetos a través de prácticas que nos objetivan?; ¿cómo somos o podemos llegar a ser algo más que autómatas? Preguntas que no quedan en Foucault subsumidas, antes bien podría decir que son recuperadas al redefinir su trabajo bajo el signo de una *ontología histórica de nosotros mismos*.

Es desde esta perspectiva, adoptada por Foucault desde mitad de la década del 70, que puedo sintetizar ahora las líneas de su trabajo.¹⁰

8 Como bien me ha señalado Paula Bedin, esta serie de prácticas e investigaciones de Foucault han tenido y siguen teniendo un fuerte impacto en organizaciones y movimientos políticos y sociales, entre los cuales menciono al menos los movimientos de la antipsiquiatría, los que cuestionan el orden carcelario, los feminismos y los movimientos de reivindicación y/o defensa de la diversidad sexual y de género.

9 Se trata de un análisis del poder desde una perspectiva relacional, no sustancial (no es éste un bien que se detenta por parte del poderoso) y ascendente, ya que se focaliza en la formación de las relaciones de poder en la trama social (en oposición a los análisis “descendentes” que privilegian el modo en que el Estado o las instituciones condicionan a los individuos). Un ejemplo de estudio “microfísico” es el que despliega en *La verdad y las formas jurídicas* (1980), cuando investiga la formación de las policías a partir de los mecanismos de vigilancia y control ejercidos por los comerciantes cuidando sus mercancías en los albores de la Revolución Industrial.

10 Plantearlo como líneas de trabajo ayuda a no acomodarse en reducciones muy esquemáticas, que harían suponer que cada momento de los que caracterizamos se produce con independencia y abandono del anterior. En el caso de Foucault (como en tantas obras), hay modificaciones, enriquecimientos y cambios de perspectivas que no son necesariamente pulcros y prolijos. Llevan las marcas de las vacilaciones, las preguntas y las discusiones propias de quien se encuentra trabajando. Foucault también proponía que la filosofía era un modo de “pensar contra uno mismo”.

Se trata de establecer cómo llegamos a ser lo que somos, horizonte al que se aproxima apelando a estrategias diferenciables aunque complementarias: arqueología, genealogía y ética. Por medio de la primera Foucault explicita que somos-en-relación al saber y la verdad que nos constituye como “sujeto de conocimiento”; a través de la segunda muestra que somos-en-relación a las prácticas coercitivas que nos constituyen como “sujetos que actúan sobre los demás”; de acuerdo a la tercera da cuenta de que somos-en-relación a las prácticas de sí que nos constituyen como “sujetos de acción moral”.

La estrategia ética lleva al estudio de un conjunto de prácticas que no eran compatibles con el mero “egoísmo” ni con una moral de renuncia: se trataba de ejercicios de uno sobre sí para elaborar, transformar o acceder a un modo de ser. Estas emergen bajo la denominación “cuidado de sí” y son particularmente estudiadas en referencia a la cultura helénica y grecorromana. Foucault encuentra en ellas una dimensión ética por cuanto estas prácticas involucran modos de actuar consigo mismo y con los otros; y también una dimensión estética, consideradas como el arte de hacer bella una vida. Sin embargo, su análisis no deja de estar situado históricamente: Foucault no se erige en un predicador de las prácticas de la antigüedad a las que deberíamos retornar. En la entrevista realizada en 1984 (pocos meses antes de su muerte) él se encarga de distinguir este dominio de técnicas de sí respecto de la proliferación de un culto al yo “californiano”, dice él; de autoayuda, podría decir yo para nuestro contexto. Lejos de la inmediatez de un acceso a la interioridad, Foucault destaca el carácter de trabajo y de mediación que requiere la elaboración de un modo de ser. El sujeto, desde la perspectiva ética, sigue siendo algo no presu- puesto, sino efecto de una práctica sobre sí: el cuidado de uno mismo.

Conclusión

Como decía al inicio, la relación entre Foucault y la psicología comporta mucho más que su índole biográfica. Problematicar el campo de trabajo del psicólogo es uno de los efectos que tiene su lectura, ya sea por el énfasis en la importancia de historizar la constitución del sujeto en diferentes tipos de relaciones, como por ubicar los efec-

tos de las prácticas propias de nuestras sociedades en relación a los sujetos con quienes nos relacionamos. Hay pasajes de su obra que nos interpelan fuertemente, por ejemplo aquellos que equiparan el surgimiento y ejercicio de la psicología a una acción moral, mucho más que científica (en 1961, *cf.* 1998); a un ejercicio del poder que se dirige a la *normalización* (en 1974, *cf.* 1993); o a una práctica heredera del dispositivo de la confesión religiosa (en 1976, *cf.* 1996). Si bien no profundizamos en cada uno de ellos en nuestra asignatura, me interesa señalarlos como un aporte para futuras lecturas o una incitación para el surgimiento de problematizaciones prácticas.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1996). *Historia de la filosofía*, vol.4, tomo I. Barcelona: Hora.
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: UNQ/Prometeo.
- ERIBON, D. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- ERIBON, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1970). *Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (1991). *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1993). *La vida de los hombres infames*. Montevideo: Altamira.
- FOUCAULT, M. (1994). “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (Entrevista con R. Fornet-Betancourt, H. Becker y A. Gómez-Muller, 20/01/1984)”, en: Id., *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, pp. 105-142.
- FOUCAULT, M. (1996). *Historia de la sexualidad*, vol.1 (“La voluntad de saber”). Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1997). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2007). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 15a. ed.
- FOUCAULT, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: FCE.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta (trad. Jorge Rivera).
- MOREY, M. (1996). “Introducción. La cuestión del método”, en: Foucault, M., *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós ibérica.
- NIETZSCHE, F. (1973). *La voluntad de poderío*, en: *Obras Completas*. Madrid: Edaf.
- RICOEUR, P. (1992). *Freud, una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, caps. I-II (pp. 7-35).

- ROUDINESCO, E. y otros (1996). *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- SAEZ RUEDA, L. (2012). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.

PARTE IV:
EL SUJETO EN LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA DE
LA ACTUALIDAD

CAPÍTULO 14

La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica

Lic. Ayelén Cavalli y Verónica Meske

1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo central esbozar algunas de las principales discusiones en torno al problema de la subjetividad desde un enfoque latinoamericano. Para ello, en un primer momento, nos abocaremos a los debates abiertos por la Filosofía de la Liberación a partir de la década del setenta, en un contexto de efervescencia social, política y económica expresado en la tensión dependencia-liberación, que interpeló a la filosofía ante la necesidad de un pensamiento situado y habilitó una serie de interrogantes que ponen a la misma disciplina en un lugar incómodo: si la filosofía se encarga de problemas universales, ¿cómo es posible hablar de un sujeto latinoamericano? En segundo lugar, se presentarán algunos ejes de trabajo del Proyecto modernidad/colonialidad, que surge a finales del siglo XX e identifica en la diferencia colonial el lado oscuro y constitutivo de la modernidad, lo cual se expresa en distintas dimensiones que configuran la matriz de colonialidad y dan cuenta del modo en que la producción de subjetividades se encuentra atravesada por relaciones de dominación y explotación. Por último, el tercer apartado estará enfocado a explorar la propuesta de Eduardo Grüner, a partir del estudio que el autor realiza de la Revolución de Haití, donde muestra a la modernidad como una falsa totalidad, visibilizando su fractura originaria y la emergencia de sujetos fallados.

En la presentación que realizaremos no se pretende dar cuenta de manera exhaustiva de las discusiones generadas en más de cinco décadas en nuestra región, sino sencillamente mostrar algunos puntos de diálogo posibles que inviten a repensar el problema de la subjetividad

desde una perspectiva situada. Más allá de las diferencias y de los ricos matices en los puntos de encuentro, hallamos como común denominador la crítica a las posiciones eurocéntricas de la modernidad y la propuesta de pensar al sujeto, o mejor dicho, a los sujetos, en clave histórico-política, donde se reconfiguran las categorías de clase, raza y género.

2. Filosofía de la liberación: del *ego conquiro* a la filosofía de la periferia

La Filosofía de la Liberación, que nació en Argentina en la década de los setenta y poco a poco se extendió por toda Latinoamérica, fue influenciada por la Teoría de la Dependencia,¹ la Teología de

1 En los años sesenta, surgió en América Latina la Teoría de la Dependencia, como una crítica y reformulación de la Teoría del Desarrollo, esbozada a partir de los años cincuenta por intelectuales vinculados a CEPAL. Con marcada influencia de las ideas keynesianas, para los cepalinos, el desarrollo no se reduce al mero crecimiento económico sino que en él se reconocen como relevantes los factores sociales y políticos, donde la inclusión mediante la distribución del ingreso es preponderante. El tipo de inserción internacional es caracterizado por una división entre países periféricos proveedores de materias primas subordinados a los países centrales industrializados, donde los términos de intercambios comerciales de los países periféricos tienden estructuralmente a decrecer, por lo cual el subdesarrollo debe superarse mediante políticas públicas que generen un proceso de Industrialización por Sustitución de Importaciones (*cf.* Prebisch, 1949). La Teoría de la Dependencia, con fuerte impronta marxista, se distancia del Desarrollismo, ya que entiende al subdesarrollo no como una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo capitalista, sino como un efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales (*cf.* Dos Santos, 1998). Latinoamérica no es subdesarrollada, ni pertenece a una sociedad tradicional, sino que es dependiente, por lo que es necesario un proceso de liberación.

la Liberación² y la Pedagogía de la Liberación.³ La Filosofía de la Liberación se entrelazó con proyectos filosóficos ya existentes, como la reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la Teología de la Liberación, la búsqueda de una “filosofía latinoamericana” y de una filosofía que partiera del “pensamiento indígena y popular” (cf. Scannone, 2009). Entre sus principales influencias filosóficas europeas se cuentan el historicismo de Wilhelm Dilthey (1833-1911), el perspectivismo de José Ortega y Gasset (1883-1955), la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) y Emmanuel Lévinas (1906-1995), la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger, el existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980), y el pensamiento de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, en especial la obra de Herbert Marcuse (1898-1979).

La Filosofía de la Liberación comprende un conjunto de filósofos que buscaron una nueva forma de filosofar desde la situación latinoamericana y la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas (Boerlegui, 2010). Uno de sus principales antecedentes fue la polémica iniciada con la publicación del libro de Augusto Salazar Bondy ¿Existe una filosofía de nuestra América? (2004), donde se plantea una carencia de autenticidad y originalidad en las expresiones filosóficas latinoamericanas, y la respuesta que a éste dirige el filósofo mexicano Leopoldo Zea en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (1989), en la cual defiende la existencia de una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano. Pero el hito que da origen a la Filosofía de la Liberación fue el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en junio de 1971 en Alta Gracia, Córdoba. De

2 La Teología de la Liberación, influenciada por la Teoría de la Dependencia y el marxismo, denunció a la teología de los países centrales como un sistema interpretativo-práctico que justificó teóricamente la praxis conquistadora ejercida por Europa en América desde 1492. Esta doctrina se constituyó como un esfuerzo por suplir los esquemas teológicos dominantes, optando por la liberación humana y reconociendo la responsabilidad de teólogos y sacerdotes en la transformación política y económica de los países latinoamericanos (cf. Dussel, 1995).

3 Movimiento educativo iniciado por el brasileño Paulo Freire a finales de los sesenta, que se propone educar para la libertad, promoviendo la construcción de una conciencia crítica de su realidad por parte de los sujetos oprimidos, a través del diálogo (cf. Freire, 2005).

este encuentro surge la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), en la que participaron Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre otros.

Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del ego (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino desde los pobres y oprimidos, y la praxis de liberación, tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo (Scannone, 2009: 61).

La Filosofía de la Liberación interpretó a la filosofía moderna europea como un sistema ideológico que dio sentido y justificó la dominación del centro sobre la periferia, como una formulación teórica que se originó en la praxis conquistadora del “hombre del centro”. Denunció a la ontología moderna como fundamento teórico de la cultura y el mundo europeo dominante. Por eso, como sostiene Dussel, para la Filosofía de la Liberación: “Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el ‘yo conquisto’ es el fundamento práctico del ‘yo pienso’)” (1996: 15). La totalidad de sentido que configura esta ontología que surge de la justificación de la conquista, sitúa a todos los hombres y a todas las culturas dentro de sus propias fronteras como entes interpretables, útiles manipulables, instrumentos. “Es la expresión ontológica de la ideología de la clase burguesa, triunfante en la revolución inglesa, y que dominará el mundo del modo de producción capitalista” (*ibid.*: 20). Esta ontología ubica al *ego cogito* como centro de la comprensión del ser, constituyendo una periferia cuyo sentido es interrogado desde el mismo horizonte de comprensión de la cultura dominante, y de este modo se pregunta: “¿Son hombres los indios?, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales?” (*ibid.*: 15). A pesar de las distintas respuestas teóricas, la respuesta práctica será que “[...] son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos ‘bestiales’, incultos –porque no tienen la cultura del centro–, salvajes [...] subdesarrollados” (*ibid.*: 15).

Contra esta ontología del centro, la Filosofía de la Liberación se presenta como una “filosofía bárbara”, filosofía de la periferia, de los oprimidos. Si al atribuirse la autoridad sobre el conocimiento univer-

sal, las filosofías europeas definieron “lo humano” según sus propios parámetros, excluyendo a las otras culturas como no-ser, como bárbaras, como meros objetos de dominio, estos “otros” dominados se convertirán en el sujeto de la Filosofía de la Liberación. Ésta busca pensar la realidad mundial desde la conciencia de la otredad, denunciando que esa exterioridad es resultado del mismo proceso de comprensión a partir del cual la subjetividad moderna se interpreta a sí misma como agente de la historia y convierte a los otros en objetos de dominio. Este planteo supuso el reconocimiento de un policentrismo histórico que, inspirado en el historicismo de Dilthey y en el perspectivismo de Ortega y Gasset, negaba la idea de un sentido único y a priori de la historia, legitimando la originalidad de las expresiones culturales y experiencias de los distintos pueblos y culturas. Desde esta perspectiva, la filosofía misma aparece como un ejercicio situado, legitimando la posibilidad de una filosofía latinoamericana elaborada en diálogo crítico con su propia circunstancia geo-política (cf. Beorlegui, 2010).

La corriente “ontologista” de la Filosofía de la Liberación, en la que se inscriben los aportes de Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Carlos Cullen, buscará desvincularse de toda influencia europea para originar un pensamiento autóctono, basado en lo popular, en lo indígena. Para Mario Casalla, la filosofía latinoamericana no ha de adaptarse a la “normalidad filosófica” que toma como modelo la tradición europea ni a la idea de un “liberalismo filosófico” según el cual el filósofo trabaja independientemente de la sociedad, sino que debe fundarse en una filosofía histórico-política del pueblo latinoamericano. Esta filosofía no ha de tener como sujeto al individuo abstracto, al intelectual desligado del pueblo, sino que éste debe ser el pueblo mismo como sujeto histórico del filosofar. Así, el punto de partida de la filosofía latinoamericana será el enajenamiento originario del pueblo americano, y su intención será la denuncia de esa situación y su consecuente necesidad de superación (cf. Beorlegui, 2010).

Dentro de esta corriente “ontologista” de la Filosofía de la Liberación se inscriben también los aportes de Rodolfo Kusch, quien frente a la pregunta a propósito de por qué lo humano en América no ha logrado encuadrarse en los modelos occidentales, ha encarado el proyecto de esbozar una antropología filosófica americana. Esta antro-

pología toma como punto de partida la experiencia histórica singular latinoamericana para proyectarse hacia lo universal, redescubriendo dimensiones básicas olvidadas de la condición humana. Se funda en una metafísica que no se basa, como la europea, en la consideración abstracta del “ser” como opuesto al “mero estar” concreto y circunstancial, sino que parte del “estar” como la condición misma del pensar, por cuanto todo pensamiento sufre la “gravidez del suelo”, se encuentra situado, culturalmente arraigado y determinado por el hábitat y la geografía.

Esta antropología filosófica no ofrece una definición más de lo humano, una determinación única o esencial, sino que propone que lo humano mismo se encuentra connotado en el “estar siendo”, en el quehacer incesante de las relaciones inter-humanas que se despliegan sobre una unidad geo-cultural que hace al “suelo”, al molde simbólico en el cual se instala el ser y sobre el cual se realiza todo proyecto existencial. Al proponer al “suelo” como molde simbólico, el planteo de Kusch deforma la institución de lo absoluto, pone en cuestión el supuesto ámbito propio de la filosofía limitando a lo filosófico en sí, porque afecta su pretensión de totalidad. En la obra de Kusch, la filosofía asume su papel local y reconoce al “estar siendo” como un elemento que hace a lo humano universal, que puede ser recuperado al atender a la originalidad del pensamiento americano, al pensar lo humano y universal desde lo propio. Esta filosofía no parte del pensamiento para afirmar la existencia, sino del “puro estar” como condición de la existencia. Desde esta perspectiva, Kusch propone una metodología de investigación denominada “lógica de la negación” que consiste “[...] en la postulación de varias racionalidades que deben ser ‘toleradas’, mientras se avanza en la búsqueda de una racionalidad más profunda y ‘más próxima a nuestros conflictos’” (Beorlegui, 2010: 704). Dicha lógica no pretende subsumir la particularidad de la circunstancia en un universal, sino recuperar la intuición particular de la posibilidad de la totalidad que emerge en el horizonte de cada cultura como un modo de pensar y representar lo universal (*cf.* Kusch, 2000b).

Por otra parte, la corriente “analéctica” de la Filosofía de la Liberación, cuyos principales representantes son Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, sostiene que el objetivo de la filosofía latinoame-

ricana no es ocuparse de nuevos objetos sino proponer una nueva lógica, una nueva epistemología y una nueva ética y política desde los intereses y el punto de vista del oprimido y orientadas a su liberación. En oposición al carácter universal y abstracto de la filosofía moderna, esta Filosofía de la Liberación se propone desarrollar una metafísica que tome como punto de partida hermenéutico la praxis liberadora. Aquí la praxis es comprendida como práctica u acción que se dirige a la proximidad, un obrar con y hacia el otro en una realidad circundante, histórica y geográficamente situada, y orientada a la transformación.

Dentro de esta corriente de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel retoma la acusación que dirigiera Lévinas a la filosofía occidental de ser una filosofía de la Totalidad, para señalar que el mundo europeo:

[...] se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo. Esto es lo que hay que cuestionar, porque América latina es exterior a ese mundo que tiene por centro un “yo” europeo (Dussel, 1996: 231).

Inspirándose en la propuesta de superación de la ontología occidental de Heidegger, al mismo tiempo que criticándola, Dussel propone que esta filosofía latinoamericana ha de ofrecer una meta-física, capaz de pensar más allá de la física, entendiendo por ésta a la totalidad de los entes representada por la ontología europea. Dicha metafísica será una “metafísica de la alteridad”, basada en la experiencia de la alteridad del otro. Su método es definido por Dussel como una “analéctica” –de *ana-lógos*: “[...] palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo, más allá del fundamento” (Dussel, 1996: 233)–, intento de superación de la dialéctica hegeliana que incorpora la categoría de la alteridad, de lo otro como *distinto*. *Lo distinto* va más allá de la lógica de lo mismo y lo diferente, puesto que lo diferente es aquello que ha pertenecido a la unidad primigenia y que puede retornar a la misma, a la totalidad. *Lo distinto*, por el contrario, es originariamente alteridad. El *método analéctico*, entonces, no pretende subsumir la alteridad en la abstracción de la totalidad, sino evidenciar que existe

una otredad que no puede ser mostrada a partir de los fundamentos del ser. Por tal motivo, es un método intrínsecamente ético y no meramente teórico: exige la aceptación del Otro como Otro, en tanto opción ética y compromiso moral, haciendo que el diálogo entre seres humanos, pueblos y culturas no pueda quedarse encerrado en la dialéctica, sino abierto a la radical y absoluta novedad (cf. Dussel, 1996).

El *método analéctico* conduce al compromiso ético de afirmar la *Alteridad del Otro* como *Identidad* en la *Exterioridad*, como personas que han sido negadas por la *Modernidad eurocéntrica*. De esta manera, sostiene Dussel, la razón moderna eurocéntrica es trascendida, dando origen a la “Trans-Modernidad” como *co-realización de la Modernidad* y su *Alteridad* negada, como solidaridad entre “Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad” (2000: 50). La “Trans-Modernidad” se trata, entonces, de un *proyecto mundial de liberación (político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso)* que no presenta una actitud anti-moderna ni de negación de la modernidad, sino que persigue la efectiva realización del carácter *emancipador racional de la Modernidad*. En este sentido, Dussel plantea que la postmodernidad,⁴ caracterizada la negación de la racionalidad moderna: “[...] es

4 Con el término posmodernidad, popularizado por Jean-François Lyotard en 1979, nos referimos a una tendencia cultural, artística y filosófica perteneciente a la segunda mitad del siglo XX, atravesada por un diferenciado plano de posturas que coinciden, en mayor o menor medida, en plantear su pertenencia a una etapa del desarrollo histórico y cultural occidental posterior a la modernidad, presentándose como opuesta o superadora de la misma. Como señala Nicolás Casullo, el término posmoderno remite a un conjunto de posturas que denuncian la pérdida de legitimidad de las narraciones modernas que operaron en términos de filosofías de la historia: “[...] concepción de un devenir emancipador de los hombres y de las sociedades, protagonismo del sujeto moderno como el lugar de la enunciación racional de la verdad y de la transparencia de los sentidos de la realidad, visión del derrotero humano como un progreso indeclinable hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos y la justa igualdad en la distribución de las riquezas” (2004: 21). Esta postura sostiene la existencia de una crisis definitiva del sujeto, y a partir de ella, la crisis de legitimidad de aquellas concepciones que la noción de sujeto sustentaba: pueblo, clase, proletariado, humanidad.

todavía un momento final de la Modernidad” (2005: 17). En contraste, propone a la “Trans-Modernidad” como su superación, como un proyecto liberador y descolonizador que: “[...] no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad” (*ibid.*: 25). Este proyecto se basa en la radical novedad que supone la irrupción desde la Exterioridad de lo Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad pero que responden a ellos desde otro lugar (*ibid.*: 18). Si la modernidad nace realmente en 1492, con la *organización del mundo colonial* y el *usufructo de la vida de sus víctimas*, su real superación radica para Dussel en el trascender del *proyecto emancipador racional europeo* como *proyecto mundial de liberación* de su *Alteridad* negada, de modo que sea superada la ambigüedad de la Modernidad eurocéntrica por la cual se definió como proyecto emancipador respecto de un “nosotros”, pero no advirtió su carácter violento con respecto a “los otros” (*cf.* Dussel, 2000: 51).

3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad

La filosofía, pedagogía y teología de la liberación representaron una crítica radical del pensamiento occidental desde la periferia latinoamericana. Los debates iniciados por estas tradiciones fueron recuperados a finales del siglo XX y principios del siglo XXI por un grupo de pensadores latinoamericanos que conformaron un espacio de reflexión denominado Proyecto Modernidad/Colonialidad (M/C). Estos teóricos latinoamericanos plantearon una mirada transdisciplinaria y desjerarquizadora de saberes con el fin de reunir pensamiento crítico y praxis.⁵ El proyecto surge con la intención de plantear, a

5 Entre los miembros de una primera generación de pensadores del colectivo se pueden mencionar: el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter Dignolo. En primera instancia, sus trabajos han sido puestos en diálogo por el filósofo

partir de una serie de conferencias en universidades estadounidenses y latinoamericanas, un diálogo entre los estudios sobre colonialidad y análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein.⁶ Sus raíces teórico-militantes son variadas y se encuentran en los debates y experiencias de los años setenta en América Latina motorizados por la teología y filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia y la investigación-acción participativa; en los estudios poscoloniales y culturales anglosajones; en los debates neo-marxistas y posestructuralistas en Europa; en diversos feminismos y la filosofía afro-caribeña, entre otros (*cf.* Escobar, 2003).

Walter Dignolo (2007) sostiene que ha existido una crítica eurocéntrica de la modernidad que excluye su lado oscuro y constitutivo: la diferencia colonial. Desde allí intenta posicionarse esta “comunidad de argumentación” en su crítica, entendiendo modernidad y colonialidad como dos caras de una misma moneda. A su vez, Dignolo (2007: 27) parte de la tesis de que “el pensamiento des-colonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida” en el pensamiento indígena en América y luego en Asia y África en oposición a los imperios francés y británico. Al mis-

colombiano Santiago Castro-Gómez, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la pedagoga ecuatoriano-norteamericana Catherine Walsh, entre otros.

6 Dicho enfoque surge en la década del setenta, con fuertes influencias de la teoría centro-periferia de la CEPAL (Prebisch y Singer); del marxismo, en especial el concepto gramsciano de hegemonía; de la escuela de los *Annales*, particularmente la noción de economía-mundo de Braudel; y del concepto sistema-mundo de Karl Polanyi. El análisis sistema-mundo propone un método holístico con el fin de superar las fracturas disciplinares entre las ciencias sociales, y la ciencia y la filosofía; coloca como unidad de análisis al “sistema-mundo” en lugar del estado-nación y tiene como objetivo central explicar las dinámicas de la economía-mundo capitalista. El sistema-mundo es definido, por Wallerstein, como: “un sistema social con sus propias zonas de influencia, estructuras, miembros de grupo y coherencia. Su integración está dada por el mercado y su dinámica por fuerzas antagónicas. Es un territorio multicultural de división del trabajo, que conduce a la separación de dos regiones: centro y periferia” (Wallerstein, 2004; traducción propia). Esta perspectiva propone tres ejes articuladores: 1) sistema económico integrado: centro-periferia; 2) sistema político interestatal: hegemonía y 3) sistema cultural: geocultura.

mo tiempo, este autor señala que la perspectiva descolonial no debe pensarse como un nuevo paradigma, ya que ello implicaría concebirlo como parte de una historia moderna lineal, sino como un “paradigma otro” cuya genealogía pluriverbal puede rastrearse siglos atrás y da cuenta de discursos y saberes que han sido silenciados, que no tuvieron derecho a ser, en la subjetividad y el pensamiento fronterizos.

3.1. La Colonialidad y sus dimensiones: poder, saber, ser y naturaleza

Dentro de los estudios descoloniales, Quijano (2000) sostiene una diferencia entre “colonialismo” y “colonialidad”. La expansión colonial de las potencias europeas en el siglo XV no solo implicó una dominación político, militar y económica del territorio sino también una colonialidad, es decir, relaciones de dominación y explotación que perduraron a nivel subjetivo, cultural y epistemológico, luego de la emancipación político-militar. En otras palabras, la colonialidad puede definirse como:

[...] la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza [...]. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna (Maldonado Torres, 2007: 131).

Catherine Walsh (2008) afirma que la colonialidad, como eje de lucha, perspectiva y herramienta, se expresa, al menos, en cuatro áreas o ejes entrelazados: poder, saber, ser y naturaleza. Según Quijano (2000), la *colonialidad del poder* da cuenta del hecho de que el desarrollo de la modernidad implicó una forma de producción de conocimiento que configuró un patrón mundial de poder colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Es decir, existe una “geopolítica del conocimiento”, en términos de Mignolo (2007), que devela que el conocimiento no es abstracto ni deslocalizado, sino una manifestación de la diferencia colonial, y que se posiciona en diversos lugares epistémicos, éticos y

políticos de enunciación. El desarrollo de la ciencia moderna dado en Europa Occidental en el siglo XVII pretende posicionarse como el único tipo de saber legítimo y superior, ya que el método científico se constituye como *el* camino para llegar a la verdad. La ciencia moderna estuvo asociada al surgimiento del capitalismo: el desarrollo industrial europeo necesitaba materia prima, para lo cual desde su “descubrimiento” América Latina se insertó en la división internacional del trabajo y la naturaleza se transformó, al servicio del burgués, en recurso natural. Al mismo tiempo, el “nuevo” continente se incorpora a la historia universal y unilineal, en la cual los pueblos de las tierras colonizadas eran considerados atrasados, incivilizados, pre-modernos. El mito fundacional de la modernidad europea, es decir, el *estado de naturaleza*, fue vinculado a la clasificación racial de las sociedades no europeas y, desde una perspectiva evolucionista, estas sociedades eran consideradas inferiores. Según Quijano (2000: 12),

[...] ese resultado del poder de la historia colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad [...] en adelante eran el *pasado*.

A nivel gnoseológico, cualquier forma de saber no-europeo era desestimada dentro de dicha concepción evolucionista de la historia generándose una *colonialidad del saber*, caracterizada por la supremacía de la razón como única forma válida y verdadera de conocimiento. Para ello, desde una concepción dicotómica del sujeto, fue necesaria la subordinación del cuerpo a la razón y, mediante las teorías científicas del problema de la raza, el cuerpo se transformó en objeto de conocimiento, en tanto se lo objetivó como naturaleza. Asimismo, el *ego cogito* cartesiano muestra el privilegio que la modernidad le otorga al problema del conocimiento, por lo que considerar a los pueblos conquistados en América como inferiores cognitivamente implicaba una negación ontológica: *cogito ergo sum* toma la forma colonial de *en tanto Otros no piensan, no son*. Aquí podemos dar cuenta de la *co-*

lonialidad del ser, asociada al problema de la clasificación racial, cuyo antecedente a su expresión biologicista se encuentra en los debates entre Bartolomé de las Casas (1474 o 1784-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) sobre la existencia del alma en la búsqueda de legitimación de la “guerra justa”. Si bien en 1537 el Papa reconoce a los amerindios como seres humanos, se establece una “heterogeneidad colonial” que expresa diversas formas de sub-alternización basadas en la idea de raza y la aplicación de una no-ética de la guerra, que justificaba la esclavitud de los pueblos inferiores. Dicho posicionamiento bélico incluyó un trato particular sobre los cuerpos: la violación de cuerpos que eran considerados penetrables (mayoritariamente, mujeres), ya que el *ego conquiro* dusseliano es constitutivamente un *ego fálico* (cf. Maldonado-Torres, 2005). A su vez, dentro del violento y pre-social *estado de naturaleza* fueron aprisionadas de forma particular las mujeres, considerándolas por su género y raza como más cercanas a la naturaleza, menos racionales. En conclusión, la jerarquización racial y de género⁷ constituyó un factor central en la matriz de poder colonial, ya que la corporalidad se constituye en el ámbito decisivo de las relaciones de poder, en términos de Quijano (2007).

En suma, a partir del desarrollo de las diversas dimensiones de la matriz de colonialidad mencionadas, se puede sostener que la colonialidad da cuenta de la producción de subjetividades en la modernidad atravesadas por profundas relaciones de dominación y explotación, que se expresan en los siguientes aspectos:

7 Las feministas descoloniales han analizado al vínculo entre jerarquización racial y de género en el marco de lo que denominan la “colonialidad del género”. El feminismo descolonial surge en América Latina como una corriente feminista que cuestiona el universalismo eurocéntrico de las corrientes feministas hegemónicas de occidente, por privilegiar un modelo de mujer occidental, blanca, de clase media, heterosexual. Esta corriente combina las teorizaciones sobre la colonialidad y el colonialismo con las críticas feministas a la opresión basada en el sexo-género. Desde esta perspectiva, se hace hincapié en la intersección existente entre distintos ejes de opresión, como la raza, la clase, el género, la orientación sexual. Propone un proyecto político para los “feminismos del Tercer Mundo”, basado en la búsqueda de la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus historias, geografías y culturas particulares (cf. Lugones, 2011).

1. Establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerarquía racial y sexual, como identidades homogéneas, negativas y esencialistas.
2. Posicionamiento eurocéntrico del conocimiento, que descarta las racionalidades epistémicas y saberes que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados, negando las vivencias e historias de comunidades ancestrales que constituyen su identidad colectiva, desconociendo aprendizajes, emociones y experiencias.
3. Inferiorización, subalternización y deshumanización, basadas en una relación entre racionalidad y humanidad, desde la cual los pueblos y comunidades indígenas se conciben como incivilizados, pre-modernos, irracionales, niños, hombres incompletos, casi humanos.
4. La dicotomía moderna naturaleza-sociedad colocó al no-europeo dentro del territorio pre-social, pre-racional, pre-humano; al mismo tiempo, al cosificar la naturaleza como materia prima, lo despojó de su territorialidad, de sus vínculos ancestrales con la tierra, de su espiritualidad, de las prácticas culturales, de sus tiempos ecológico-económicos, de su identidad colectiva arraigada en suelos ancestrales, de una pertenencia cósmica de la cual la diferencia antropológica moderna no puede dar cuenta.

En contraposición, Mignolo sostiene que hay una *epistemología fronteriza*, la cual “trabaja en el límite de los conocimientos indígenas subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética” (Walsh, 2002: 27-28). Esto conlleva la necesidad de construir nuevas genealogías conceptuales que den cuenta de la diferencia epistémica colonial y las geopolíticas del conocimiento, que habilite la posibilidad de auto-comprensión de los pueblos indígenas en América Latina, así como también de otras subjetividades nega-

das. Desde este posicionamiento, la otredad epistémica no constituye una exterioridad al pensamiento eurocéntrico ni tampoco formas de sincretismo o asimilación, sino que irrumpe en el intersticio y se expresa en términos de una corpo-política del conocimiento que llevan adelante negros, trabajadores, mujeres, entre otros (cf. Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado

4.1. La modernidad eurocéntrica como falsa totalidad y el problema de la esclavitud como emergente de su fractura

En filiación con los debates descoloniales esbozados en el apartado anterior, y con una marcada lectura psicoanalítica, encontramos los aportes del sociólogo, ensayista y crítico cultural argentino Eduardo Grüner (1946-). Particularmente, en su tesis doctoral, publicada bajo el título *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010), el autor realiza un estudio de la Revolución de Haití (1791-1804), ya que considera que la ex colonia francesa (antes llamada Saint-Domingue) es un caso emblemático para dar cuenta de la historia del mundo periférico, en tanto se muestra como la contracara de la Revolución Francesa y de la falsa totalidad de la modernidad eurocéntrica:

La lógica de la modernidad, por fuerza de la colonialidad del saber y del poder, es la de una época dividida contra sí misma [...] y que al mismo tiempo ha bregado por desplazar esa división fuera de la vista, por ocultar que la apariencia armoniosamente homogénea de la “totalidad” moderna solo puede hacerse verosímil porque ha expulsado la profunda fractura que está en su origen (Grüner, 2010: 23).

Grüner expone un doble movimiento que ha caracterizado al pensamiento eurocéntrico: 1) negación de las historicidades diferenciales de las otras culturas, imponiendo un particular como universal por medio de conceptos como *la Razón*, *la Civilización* y *la Historia*; 2) expulsando la diferencia como alteridad y exterioridad. Esto ha

dado lugar a un “desarrollo desigual y combinado” de las historias y al ejercicio de una lucha violenta por el reconocimiento de las historias negadas.

El primer capítulo del texto comienza con una referencia a Hegel, precisamente a la dialéctica del amo y el esclavo presente en la *Fenomenología del espíritu*. Allí se sostiene, siguiendo a Susan Buck-Morss (2005), que la inspiración de dichas figuras fue la Revolución de Haití (1791-1804). Si bien la autora reconoce que Hegel no hace mención de ello en la *Fenomenología del espíritu* ni en ninguna obra, clase o carta, argumenta, apoyándose en el intercambio epistolar del filósofo, que él estaba al tanto de la situación en las colonias francesas en América Central, mediante la difusión que la prensa de la época le dio al conflicto.

Buck-Morss plantea una contradicción entre los ideales iluministas, particularmente los reclamos teóricos de libertad en la filosofía política del siglo XVIII, y el mercado de esclavos en las colonias de las potencias europeas, que posibilitó el desarrollo de una economía global moderna a partir del siglo XVI. La esclavitud mostraba cómo el principio de libertad entraba en contradicción con el de propiedad privada y con el hecho de que “en Francia, más del 20% de la burguesía dependía de alguna actividad comercial relacionada con el esclavismo” (Buck-Morss, 2005: 25). Paralelamente, algunos pensadores iluministas franceses, como Montesquieu (1689-1755), si bien condenaban filosóficamente la esclavitud, justificaban su práctica en las colonias bajo fundamentos racistas; mientras que en otros casos, la autora desataca la omisión que los filósofos realizan en sus escritos sobre la situación colonial concreta.

Por su parte, al analizar la ideología imperial en torno a la cuestión de la esclavitud en el “atrasado” absolutismo hispánico, Grüner identifica la presencia temprana de un pensamiento ilustrado, aunque en cierto modo “incompleto”, en los debates de Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, dos siglos antes que en Francia. En este caso, se produce una paradoja: los teólogos tradicionalistas (como de las Casas) fueron quienes cuestionaron la legitimidad de la esclavitud, mientras que los revisionistas (entre ellos, Sepúlveda) intentaron justificarla anticipando en su argumentación la separación burguesa entre las esferas de lo público y lo privado.

En relación a la Ilustración francesa, a partir del abordaje de textos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Montesquieu, Voltaire, Denis Diderot (1713-1784), entre otros, el autor señala la presencia de la categoría esclavitud como una “metáfora jurídico-política”, en la mayoría de los casos, para dar cuenta de la situación de la opresión de la aristocracia autoritaria sobre la incipiente burguesía. Aun en las posiciones anticoloniales, se identifica una crítica moral abstracta sin que haya referencias histórico-concretas ni una condena directa al rol de Francia en la configuración del sistema-mundo moderno. De aquí pareciera desprenderse una separación entre esclavitud “política” y esclavitud “civil”, pero dicha separación no aplicaría para las sociedades “primitivas sin política”. Esto produce una disociación inconciente, cuya expresión se encarna en la existencia de “ilustrados” dueños de plantaciones y esclavos en las colonias francesas, como Haití.

El autor identifica un “salto cualitativo” en el caso de Hegel: la crítica deja de estar limitada a un plano moral abstracto para constituirse en un análisis histórico-filosófico complejo, dada la supuesta referencia tácita en la dialéctica del amo y el esclavo a la revolución de Haití. Sin embargo, Grüner considera que en su posterior *Filosofía de la Historia* Hegel ha realizado una “traición” (inconciente) a dicho enfoque, ya que consideraba que:

[...] la historia es, para las sociedades periféricas, una *sala de espera*; Europa las ha *introducido* a una Historia “universal” de la que estaban ausentes, así como les ha insuflado el germen de la Razón igualmente “universal” que ignoraban, y ahora deberán aguarda pacientemente su turno, bajo la tutela “occidental” (Grüner, 2010: 374; cursivas en el original).

En este marco, para Grüner, la relevancia de la Revolución de Haití está dada en el hecho de que fue el primer movimiento independentista de América, el cual fue llevado adelante por esclavos, a diferencia de los otros casos en el continente donde el protagonismo fue mayoritariamente de criollos, hijos de europeos educados en Europa. A su vez, Grüner afirma que la Revolución haitiana fue más importante que la francesa, ya que puso en cuestionamiento el universal abstracto de la modernidad europea: “el particular no es meramente un caso

del universal, sino que está en conflicto irresoluble con él” (2010: 45). Sin embargo, se ha producido un silenciamiento, se ha expulsado de *la Historia esta historia* junto con *otras*, como consecuencia de una colonialidad del saber que se expresa en una concepción de la historia evolucionista, lineal y progresiva. Como contracara, Grüner plantea una “violenta demanda de reconocimiento de esa su historicidad propia” (2010: 47), para lo cual remite a la apropiación que el psiquiatra antillano Frantz Fanon (1925-1961) realiza de la dialéctica del señor y el siervo hegeliana, sosteniendo que no existe otra salida que, en la búsqueda del reconocimiento, una paradójica humanización lograda a través de la violencia contra el opresor (*cf.* Fanon, 2009).

Partiendo de los aportes teóricos de Immanuel Wallerstein (1979) y Samir Amin (1997), el autor argentino se propone explicitar que la esclavitud afroamericana no debe ser entendida como residuo de un modo de producción pre-moderno, por el contrario, dicha economía esclavista sirvió a la acumulación “originaria” del Capital en las sociedades “centrales”. Es decir, la esclavitud afroamericana constituyó la condición de posibilidad del sistema-mundo capitalista y la base material de la Modernidad. Particularmente, Haití fue la colonia más rica, cuya organización de plantaciones se caracterizaba por ser moderna y racional, tener una producción a escala masiva, una distribución internacional de mercancías y la mundialización de la ley del valor del capital (Globalización). Se pueden mencionar, al menos, tres características principales que definen a un esclavo: “su *persona* –y no solo su fuerza de trabajo– es *propiedad* de otro hombre, su *voluntad* está sujeta a la autoridad de su amo, y su trabajo o servicios se obtienen mediante la *coacción física*” (Grüner, 2010: 109-110; cursivas en el original). Siguiendo el análisis que Karl Marx realiza sobre el fetichismo de la mercancía, en el capítulo I de *El Capital*, Grüner sostiene que, en el modo de producción capitalista, el esclavo mismo se transforma en una mercancía sometida al equivalente general de la ley del valor y el racismo constituye la justificación ideológica de la expansión de la acumulación del Capital.

4.2. Racismo y negritud: falsa diferencia ontológica del Otro

La racionalización ideológica de la esclavitud moderna fue el racismo,⁸ en un primer momento, expresado de manera cultural-religiosa a partir de la exploración y conquista de América y África y, luego, en un lenguaje biológico-cientificista, en Europa en los siglos XVIII y XIX. El sociólogo argentino adhiere a la tesis que ubica la emergencia del racismo a finales del siglo XV y siglo XVI en el contexto de la Reconquista de los territorios perdidos por la Reforma Protestante, que implicó la expulsión de árabes y judíos del territorio español, y la expansión de ultramar de las potencias europeas. En los textos producidos por jesuitas, por ejemplo, se muestra abiertamente una clasificación racial que se sostenía en la asociación del color de piel con ciertos atributos morales, en un lenguaje teológico pero con un creciente tono naturalista, ya que el mestizaje era considerado consecuencia de relaciones pecaminosas. Para referirse a los nativos americanos eran frecuentes expresiones como: simiente maldita, destituidos del auxilio divino, anormales, monstruos, sucios, impuros, pecado de la naturaleza, hijos de la maldición, etc. Las extensas taxonomías de “cruzas raciales” dieron lugar a la animalización del Otro (“mulato” está asociado al animal “mula”, por ejemplo) y a un sistema de jerarquía social que se expresaba en la gradación cromática como parámetro de civilidad. La solución a dicha naturaleza pecaminosa era la salvación que brindaba la Iglesia Católica mediante la conversión al cristianismo. Sin embargo, dado que la redención llegaría después de la muerte, una vida de sujeción a la autoridad eclesiástica, económica y política era justificada. La reconfiguración de fuerzas de las potencias europeas, con la pérdida de poder de los países ibéricos, que generó transformaciones institucionales y epistémicas, marca la transición de un discurso racial predominante teológico hacia la consolidación del

8 Grüner afirma que: “[...] en ningún sistema esclavista de la historia previa se había producido una identificación tan masiva y directa entre *esclavitud* y *raza* (negra para nuestro caso). No sin cierto anacrónico sarcasmo se puede decir que, por ejemplo, el Imperio romano sostenía un esclavismo ‘multiétnico’ o ‘multicultural’: cualquiera de los pueblos conquistados podía ser ‘proveedor’ de esclavos, sin distinción de su color de piel” (2010: 230; cursivas en el original).

racismo con fundamentos biológicos en el siglo XVIII y XIX, cuya máxima expresión ha sido el darwinismo social.

Grüner sostiene que el racismo emerge como síntoma de la fractura moderna, del conflicto irresoluble de los ideales de la Revolución francesa, plasmados en la Declaración de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano como universal-abstracto, con el particular-concreto de la Revolución haitiana, que se expresa en las tensiones entre: libertad y propiedad privada; igualdad y desigualdad; fraternidad y genocidio. Esto se justifica en una falsa “diferencia ontológica del otro”, a través de delirio taxonómico (clasificación de 126 tonalidades de negro), infrahumanización (jerarquía de los blancos sobre los negros), homogeneidad de los diferentes (multiculturalismo globalizado). Si bien la esclavitud como institución legal fue destituida, el racismo persiste y actualiza sus contenidos como “inconciente ideológico” de la modernidad.

En un texto de reciente publicación (Grüner, 2016), el sociólogo argentino sostiene que la Revolución de Haití ha sido la condición de posibilidad del desarrollo del concepto de *negritud* que el escritor y político antillano Aimé Césaire (2007) desarrolla en la década de 1930 y luego es trabajado por el también antillano Frantz Fanon (1983, 2009). Césaire afirma que:

Evidentemente, más allá de lo biológico inmediato, la *negritud* hace referencia a algo más profunda, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre (Césaire, 2007: 86).

Grüner argumenta su posición visibilizando las huellas en cuatro niveles que se relacionan dialécticamente: 1) huellas en la literatura europea, especialmente francesa, post revolución haitiana; 2) huellas en la ensayística cultural latinoamericana en torno a la afro-americanidad; 3) huellas en la narrativa y poética latinoamericana, en particular caribeña; 4) huellas en la ensayística político-cultural y filosófico-literaria antillana. Estas huellas se entretajan para las significaciones de la *negritud*, en cuya genealogía nos remite Grüner a la frase final del

Artículo 14 de la Constitución Haitiana de 1805: “Los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros” (2016: 226). Esta proclamada universalidad: “ahora somos todos negros, cualquiera sea el color de nuestra piel” (*loc. cit.*), presentaba un límite bien particular, evidenciando el conflicto irresoluble entre la pretensión de universalidad de la Revolución Francesa y su no aplicación particular a los esclavos negros. Esto significó, para Grüner, la emergencia de una nueva discursividad centrada en el problema del “color”, que convertirá a la *negritud* en el significante privilegiado de una literatura y un pensamiento críticos latinoamericanos/caribeños, que ponen en cuestión las aporías y tensiones de la “identidad” regional o continental y se hace cargo del conflicto irresoluble que representa su relación con un “eurocentrismo”.

En este sentido, la *negritud* no se trata para Grüner de una cuestión solamente “negra”, sino que tematiza la totalidad de la cuestión colonial, alterando también la misma cultura europea. Es un significado privilegiado que permite revelar la falsa “normalidad” de Latinoamérica y que ilumina todas sus fracturas y complejidades, pues como posicionamiento identitario no remite a una identidad esencial y sustantiva, cuya historia reemplaza a Europa como referencia histórica por África, presentándose como hija transplantada de África. La *negritud*, por el contrario, pone al color negro en la escena, no como un “ser” natural sino como una herramienta política. Sólo la “impureza de origen” del caribeño, la “mezcla” de culturas latinoamericana, podía engendrar la reivindicación de la *negritud*, pues en África no era necesaria como tal. Como herramienta política, la universalidad de la *negritud* de la Revolución haitiana implicaba también a los mulatos e incluso a los blancos, desplazaba y multiplicaba la mirada sobre la cuestión de la identidad en Latinoamérica, develando las fracturas que subyacen al proceso “desigual y combinado” latinoamericano.

En su *Discurso sobre la negritud*, Césaire (2007: 87) identifica a la *negritud* como una toma de conciencia de la desigualdad, pero también como una forma de revuelta contra el sistema mundial de la cultural: reduccionismo europeo, la cual posibilita que el hombre se reencuentre consigo mismo:

Pero la negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al orden de padecer y sufrir.

No es ni un patetismo ni un dolorismo.

La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu.

Es sobresalto, y sobresalto de dignidad.

Es rechazo, quiero decir rechazo de la opresión.

Es combate, es decir, combate contra la desigualdad.

Es también revuelta.

Por su parte, en los principales textos de Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]) y *Los condenados de la tierra* (1983 [1961]), puede rastrearse como un problema importante la lectura en clave psicoanalítico-marxista que se realiza de la lucha por el reconocimiento, para pensar la vinculación entre subjetividad y colonialismo en el contexto de las luchas por la descolonización de África a mediados del siglo XX. A partir de la interpretación crítica que Fanon realiza del “estadio del espejo” de Lacan, encontramos al yo del negro en una tensión entre aceptar la imagen especular, sostenida por la mirada del blanco colonizador, o desaparecer (temor a la fragmentación). Aquí el negro es un mero objeto de deseo, ya que aún no ha logrado constituirse en sujeto deseante. Paradójicamente, la posibilidad ontológica del negro se despliega en un territorio de dispositivos de blanqueamiento, por lo que Fanon aborda las relaciones amorosas entre “la negra y el blanco” y “el negro y la blanca”, mediante el análisis de textos literarios, con el fin de mostrar la constitución de mitos de blanqueamiento como formas de “evolución”. Asimismo, se señala que esta es una forma de reconocimiento que no ha sido descrita por Hegel: el negro desea el deseo de la blanca, desea ser reconocido mediante un amor blanco que lo salve de su desgracia ontológica, de su cosificación, de la zona de no-ser. Como negación sistemática del otro, decisión de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?”. Al respecto, Alejandro De Oto, especialista en la obra de Fanon, sostiene que:

La epidermis funciona como sensor y organizador de la experiencia social de los sujetos coloniales. En tal sentido, el dominio de una ontología social deviene imposible en tanto hay una marca que funciona de manera exterior y previa a todo relato: la raza [...]. El colonialismo escinde los cuerpos de sus opciones. Los separa de la posibilidad histórica de su existencia (De Oto, 2009: 26-27).

Ante el proceso de despersonalización del colonizado, Fanon presenta la necesidad de que las luchas por la liberación impliquen dos dimensiones: “no solamente hay que combatir por la libertad del pueblo. También hay que volver a enseñar a ese pueblo y a uno mismo, durante todo el tiempo de la lucha, la dimensión del hombre” (Fanon, 1983: 150). En términos de Cesaire, por medio de la lucha política se da una “invención de almas”, almas desgarradas, en tensión, una identidad implosionada, una falla ontológica que habilita el espacio para una nueva narrativa emancipadora.

4.3. Contra-modernidad y sujetos fracturados

La Modernidad como falsa totalidad nos pone frente a un sujeto dividido. El pensamiento moderno ha intentado ocultar las grietas presentando un “sujeto pleno”, caracterizado por Grüner de la siguiente manera: “sujeto del *cogito*, sujeto transparente ante sí mismo, fuente unificada y monádica de todo conocimiento y razón, sujeto universal abstracto, des-historizado, eterno [...] de la existencia del Garante supremo, Dios [...] Sujeto, por excelencia, burgués [...] trascendental” (2010: 61).

Al mismo tiempo, Grüner sostiene que su contrapartida, el no-sujeto asociado a las corrientes postmodernas: “fragmentado, disperso, diseminado, múltiple, desplazado, desidentitario, rizomático, híbrido, dislocado [...] sin garante alguno puesto que Dios ha muerto” (2010: 61-62), ha caído en la trampa de la Modernidad ya que desconoce la fractura originaria del sujeto y no da cuenta de su lado oscuro: la colonialidad del ser, la diferencia ontológica sustentada en el racismo. Se presenta como múltiple ante una modernidad monolítica, creando una falsa dicotomía.

En su libro *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002), el autor ironiza sobre la sentencia posmoderna de “el fin de los grandes relatos” y realiza una crítica profunda a los estudios culturales y postcoloniales, que define como eurocéntricos por su dependencia al postestructuralismo. Sin embargo, Grüner propone que es posible rescatar algunos aportes y discusiones teóricas (tal como es el caso de Wallerstein, Amin, Adorno, Benjamin, entre otros) para generar apropiaciones en el marco de las tres experiencias fundacionales de lo histórico-social, según el autor: 1) la experiencia de lo trágico; 2) la experiencia de lo político; 3) la experiencia de lo poético. En palabras del autor, dicho movimiento busca la construcción de:

[...] un “gran relato” que, aun cuando se lo pensara necesariamente trunco y “fallido”, se sustrajera a las interesadas fragmentaciones, los “pensamientos débiles”, los “no hay nada fuera del texto”, y las múltiples otras variantes de la “dispersión” postmoderna, en la que tanto los estudios culturales como –aunque con alguna otra ventaja– la teoría postcolonial parecían condenados a recaer (Grüner, 2010: 13).

Por lo anterior, Grüner plantea un “tercer-sujeto”, es decir, otra lectura crítica de la Modernidad desde su propio interior que dé cuenta de una Modernidad dividida contra sí misma. Este relato-otro recupera antecedentes contra-modernos dentro de la propia historia europea (Montaigne, Pascal, Bartolomé de las Casas, Averroes, Marx, Nietzsche, Freud, entre otros) y sostiene que el sujeto moderno se configura a mediados del 1500 con el “descubrimiento” de América, y no con el sujeto cartesiano. Por lo cual, para el autor, resulta más importante el debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la existencia del alma de los habitantes de América, es decir su humanidad, que la evidencia del *cogito*. Este tercer-sujeto (cronológicamente, primero) se presenta como sujeto dividido, fracturado, ni entero ni diseminado, sujeto del intersticio, de ese otro lado, en su todavía-no en términos de Bloch, en la fractura, sujeto dividido de la naturaleza, proletario, periférico, tercer mundista, indígena, negro, mulato, desocupado, mujer, judío, musulmán, ateo. Desde esta

perspectiva, el colonizador también es un sujeto fracturado, ya que solo mediante la creación de la otredad y la negación de dicho acto puede constituirse como sujeto moderno: “no pueden reconocer que su auto-imagen solo es posible por la negación de la fractura que los atraviesa en su lucha por el ‘reconocimiento’ con el Otro” (*ibid.*: 67).

Asimismo, de la modernidad, en tanto “proceso multifacético”, emergieron diversas estrategias de resistencia cultural de los esclavos ante la amenaza de ser asimilados por la cultura del colonizador que posibilitaron la revolución política. A modo de ejemplo se pueden mencionar ciertas prácticas religiosas de *Vodú*, el sistema de *cimarronaje* y el *créole*, la lengua artificial creada por los esclavos, entre otros. Si bien estas prácticas tuvieron componentes restauracionistas, en relación a un retorno mítico al origen africano, el proceso revolucionario haitiano, al estar articulado en relaciones de producción capitalista, es mucho más complejo, por lo que las categorías “tradicional” y “moderno” de la sociología clásica no logran dar cuenta de ello.

En este contexto, la Revolución haitiana es presentada como el primer gran discurso de una *contra-modernidad* a escala global, cuyos trazos han dejado marca en el pensamiento latinoamericano hasta el presente. Esta experiencia emancipatoria es considerada también una *meta-revolución*, ya que cuestiona la pretensión de universalidad de las revoluciones modernas y muestra la relevancia de las dimensiones étnicas y de género, además de la clasista.

Grüner aclara que este “tercer relato” sobre la subjetividad no es una tercera vía ante el eurocentrismo y la búsqueda de un purismo latinoamericano, sino que implica “pensar *desde* ‘nosotros’ *con* –y cuando sea necesario *contra*– todo lo que de ‘ellos’ seamos capaces de *re-apropiarnos*”. El autor agrega, resignificando a Theodor W. Adorno (1903-1969) y Sartre, que la tarea de una teoría crítica implica “otra manera de *des-totalizar* las falsas (por mutuamente excluyentes) totalidades en las que ‘ellos’ quisieran encerrarnos” (*ibid.*: 27; cursivas en el original). Se muestra la necesidad de asumir el carácter trágico, tomar el desgarramiento como punto de partida, mantenerse en la incomodidad de la tensión, en el conflicto entre “la parte” y “el todo”, y posicionarse en la fractura para emprender un diálogo desde otro lado. *Lo trágico* es planteado, en un sentido filosófico-epistemológico, como: “el conflicto irresoluble que esos dramas históricos le plantean

a una modernidad autosatisfecha que nada querría saber de sus propios orígenes bastardos” (*ibid.*: 15). Esta propuesta invita a ensayar una filosofía dividida, fracturada, fallada, en tensión, desde el intersticio, desde América Latina, cuya denominación geográfica también es invención europea (*cf.* Mignolo, 2005), por lo que es necesaria su descolonización.

Bibliografía

- AMIN, S. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.
- ARDILES, O.; CASALLA, M.; CERRUTI, H.; CULLEN, C.; DUSSEL, E.; Kusch, R.; ROIG, A.; DE ZAN, J. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- BEORLEGUI, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BUCK-MORSS, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y el esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSGOUEL, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CASULLO, N. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica.
- CESAIRE, A. (2007). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- DE OTO, A. (2009). “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”. *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*. INCIHUSA – CONICET. Mendoza, 11(2), Dossier (21-30).
- DOS SANTOS, T. (1998). “La teoría de la dependencia: un balance histórico y teórico”. En López Segrera, F. (Ed.). *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: UNESCO.
- DUSSEL, E. (1995). *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. México / Medellín: Potrilleros.
- DUSSEL, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- DUSSEL, E. (2005). *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. México: UAM.
- ESCOBAR, A. (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003.
- FANON, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FREIRE, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

- GRÜNER, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Editorial Edhasa.
- GRÜNER, E. (2016). “Negro sobre blanco. Genealogías críticas anticoloniales en el triángulo atlántico. El concepto de negritud en la literatura”, en Bidaseca, K. (Coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- KUSCH, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- KUSCH, R. (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- KUSCH, R. (2000a). “El pensamiento indígena y popular en América”. En: Id., *Obras completas II*. Santa Fe: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2000b). “Una lógica de la negación para comprender América”. En: Id., *Obras completas II*. Santa Fe: Fundación Ross.
- LUGONES, M. (2011). “Hacia un feminismo descolonial”. *Revista La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- MALDONADO TORRES, N. (2005). “Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity”, en Petrella, I. (Ed.). *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll: Orbis Books.
- MALDONADO TORRES, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-168.
- MIGNOLO, W. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- MIGNOLO, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- PICOTTI, D. V. (s/f). “Rodolfo Kusch, aportes de una antropología americana”. CECIES. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=84> (última visita: 19/02/16).
- PREBISCH, R. (1949). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- QUIJANO, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- QUIJANO, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- SALAZAR BONDY, A. (2004). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- SCANNONE, J. C. (2009). “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”. *Teología y Vida*, vol. 50, pp. 59-73.
- WALLERSTEIN, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I. (2004). *World-systems analysis: an introduction*. Durham and London: Duke University Press.
- WALSH, C. (2002). “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo”, en Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro-Gómez, S. (Eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- WALSH, C. (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008
- ZEA, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

CAPÍTULO 15

De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad

Paula Bedin y Verónica Meske

Introducción

En el presente capítulo abordaremos los aportes más relevantes que desde la teoría feminista se han realizado a los debates en torno a la categoría de subjetividad. Presentaremos el modo en que desde esta perspectiva se han interpelado las concepciones modernas del sujeto, basadas en la idea de individuo abstracto y universal. La denuncia del feminismo al ocultamiento de la diferencia sexual en la concepción de la subjetividad como individualidad abstracta ha servido de base para articular profundas críticas a las consecuencias políticas excluyentes del modo en que ha sido presentado este concepto a partir de la modernidad.

En los primeros apartados del capítulo, abordaremos estas críticas presentando el modo en que han interpretado la subjetividad: las *feministas de la igualdad*, centrándonos en el pensamiento de su principal representante, Simone de Beauvoir, y las *feministas de la diferencia*, haciendo especial énfasis en la noción de subjetividad presente en la ética del cuidado de Carol Gilligan. En el último apartado, retomaremos las críticas al esencialismo de la identidad femenina, para mostrar cómo las feministas contemporáneas, como Judith Butler, proponen una concepción del sujeto signada por la *interseccionalidad* de ejes de opresión como la raza, la clase, la etnia, el género y la orientación sexual, enfocándose más en dar cuenta del “devenir sujeto” y “quiénes devienen sujetos”, que en definir sus identidades.

1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad

La teoría feminista ha denunciado al discurso filosófico por identificar a la mujer con la corporalidad, considerándola más natural y más biológica que los hombres, fundamentando de este modo su subordinación social. Desde sus orígenes en la antigüedad, la filosofía se ha configurado como una disciplina que se ocupa principalmente de las ideas, los conceptos, la razón y el juicio, todos ellos términos enmarcados en el concepto de mente (*cf.* Grosz, 1994). En oposición a ella, el cuerpo ha gozado de mala prensa en la historia de la filosofía. La infravaloración platónica del mundo sensible, la estigmatización escolástica de la carne y la desconfianza cartesiana hacia los sentidos son ejemplos de las reservas que presenta la reflexión filosófica con respecto al cuerpo, representado como un elemento que puede poner en peligro la empresa del conocimiento (*cf.* Escudero, 2007).

Como base de las distintas fundamentaciones del conocimiento ofrecidas por la filosofía occidental, el pensamiento feminista ha identificado una matriz de pensamiento dualista que ha excluido y desvalorizado la corporalidad y la feminidad. El dualismo mente-cuerpo, correlacionado con otros pares conceptuales como naturaleza-cultura, biología-psicología o immanencia-trascendencia, ha servido a la definición de la filosofía como disciplina dedicada al conocimiento conceptual, y, a partir de la modernidad, del sujeto como conocedor abstracto. A través de su jerarquización, estas dicotomías han producido una conceptualización del cuerpo en términos desvalorizados y degradados, como pasivo, a-histórico y biológicamente determinado, concebido como un elemento de interferencia en la producción del conocimiento.

Si ya desde la antigüedad, el alma y el cuerpo fueron representados de manera dualista por el discurso filosófico, con Descartes se produce una separación entre la mente y la naturaleza. Al distinguir *res cogitans* y *res extensa*, Descartes excluyó la mente del dominio de la naturaleza, adoptando la oposición mente-cuerpo como requisito para la fundamentación del conocimiento objetivo de los principios que rigen la naturaleza. Al conceptualizar a la mente como *res cogitans*, la ubicó en una posición de superioridad jerárquica por encima

de la naturaleza, identificando la auto-evidencia de su pensamiento como fundamento primero de todo conocimiento del mundo. Este dualismo planteó la existencia de dos sustancias distintas mutuamente excluyentes: la mente y el cuerpo. El cuerpo fue ubicado en el dominio de la *res extensa*, como un dispositivo mecánico regido por las leyes físicas y causales de la naturaleza (cf. Grosz, 1994; Bordo, 2001).

En el siglo dieciséis el cuerpo epistemológico empieza a ser imaginado no sólo engañando al filósofo mediante los sentidos indignos de confianza (un tema platónico), sino también como el sitio de nuestra ubicación en el espacio y en el tiempo y, por lo tanto, un impedimento para la objetividad. Porque estamos en un cuerpo, nuestro pensamiento tiene una perspectiva. La única manera en la que la mente puede comprender las cosas como realmente son es logrando una visión incorpórea desde ningún lugar (Bordo, 2001: 13).

El feminismo ha denunciado que esta matriz de pensamiento dualista ha producido una desvalorización social del cuerpo, ubicado en una realidad mundana de la cual ciertos sujetos son considerados parte. Estos sujetos son identificados con la facticidad de sus cuerpos en oposición a un sujeto conocedor concebido en términos formales y abstractos: las mujeres, los negros, los discapacitados son identificados por su especificidad corporal en oposición al sujeto abstracto. De modo que, a través de estos dualismos, la filosofía ha excluido la femineidad, y por lo tanto a las mujeres, a través de una correlación y asociación de la oposición mente-cuerpo con la oposición entre masculino-femenino. La filosofía se ha establecido como una forma de conocimiento a través de una concepción de la mente como incorpórea, mediante la negación del cuerpo masculino: el sujeto de conocimiento es representado como abstracto. La mujer, por el contrario, ha sido identificada por el discurso filosófico con su especificidad sexual y su corporalidad y, por lo tanto, se le ha negado el estatus de sujeto conocedor pleno.¹

1 Se han desarrollado distintas investigaciones feministas sobre la identificación de la mujer con el cuerpo, las emociones y la naturaleza en el discurso filosófico. Véase: Irigaray, L. (1978), Spelman, E. V. (1982), Hodge, J. (1988), Griffiths, M. (1988), Schiebinger, L. L. (2004), Braidotti, R. (2013).

De este modo, el pensamiento occidental ha identificado a la mujer con el cuerpo, justificando su subordinación social como basada en una inferioridad, derivada de su mayor cercanía con la naturaleza y la corporalidad. Los cuerpos de las mujeres se han presentado como incapaces de alcanzar los logros de los hombres, siendo más débiles y más propensos a irregularidades. Al concebir a los cuerpos de las mujeres como determinados por ciertas “*necesidades biológicas*”, el pensamiento occidental las ha representado como más biológicas, más corpóreas, y más naturales que los hombres. La codificación de la feminidad como corporeidad permitió presentar, en oposición, a la subjetividad masculina como dedicada a la actividad puramente conceptual y, al mismo tiempo, objetivizar a la mujer como cuerpo-objeto del cual el hombre puede apoderarse (*cf.* Grosz, 1994; Bordo, 2001).²

2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?

El Segundo Sexo (1949) de Simone de Beauvoir (1908-1986) es reconocido como el punto de referencia emblemático de los feminismos del siglo XX. Aunque el feminismo como crítica a la exclusión de la mujer de la política y la ciudadanía surge durante la Ilustración, teniendo una importante historia durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento de S. de Beauvoir dará un nuevo impulso al pensamiento y la política feminista, inspirando el nacimiento de una nueva fase del feminismo durante el siglo XX. En este sentido, S. de Beauvoir

Desde 1994, el departamento de filosofía de la Pennsylvania State University ha publicado la serie “Re-reading the canon”, a cargo de Nancy Tuana. En esta colección se han editado 35 libros dedicados a la interpretación feminista de figuras fundamentales de la filosofía occidental. El estudio de la asociación entre las mujeres, el cuerpo y la naturaleza se trata de un tópico recurrente en estos textos, mostrando su presencia en el pensamiento de varios filósofos antiguos y modernos (*cf.* Witt, 2006).

2 Existen distintos y variados estudios feministas dedicados a analizar las representaciones de cultura occidental de la mujer como cuerpo y naturaleza, como fundamento de su subordinación social. Entre ellos se destacan: Beauvoir, S. (1949), Ortner, S. (1996), Bordo, S. (2001), Haraway, D. (1995).

fue “*madre instauradora de una genealogía*” (Amorós 1999: 114). Su obra inaugura una serie de debates en torno a las desigualdades sociales basadas en la diferencia sexual que servirán de base a las distintas corrientes del feminismo que se conformarán durante el último siglo.

En este libro entonces se propone comprender “¿*Qué es ser una mujer?*”, poniendo como eje de su reflexión filosófica la cuestión de la diferencia sexual. Allí sostiene que el mismo modo en que ha sido formulada esta pregunta sugiere la respuesta. Si es necesario dar respuesta a esta pregunta, es porque *ser un hombre* no requiere explicación. Preguntar por la particularidad de lo femenino sugiere que lo masculino representa la generalidad, la abstracción: en nuestra cultura el hombre representa a la vez el positivo y el neutro. Existe un tipo humano absoluto que es el tipo masculino, cuya particularidad sexuada queda borrada frente a su representación abstracta, mientras que la mujer es definida por su especificidad sexual. La humanidad es representada como macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella: ella es *lo otro* del hombre.

De este modo, para S. de Beauvoir, la mujer es conceptualizada en la sociedad patriarcal como *la otra*. La cultura ha representado a lo masculino como la generalidad de lo humano, como modelo de lo humano mismo, y ha creado los mitos sobre la mujer para que ella se reconozca como los hombres la han concebido: inferior y dependiente de ellos como el esclavo del amo. Recurriendo a la dialéctica hegeliana, explica que la mujer ha sido definida como *la otra* en el marco del dominio social, cultural y político masculino, ocupando la posición enfrentada, heterodesignada de la conciencia. El hombre se autodesigna como *el mismo* y define a la mujer como *otra*, dependiente e inferior, nunca positivamente como un *ser-para-sí*.

Con su fórmula: “*no se nace mujer, se llega a serlo*”, S. de Beauvoir puso en jaque al *determinismo biologicista* que explica las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres como basadas en diferencias fisiológicas atribuidas a una esencia femenina común, fundada en una naturaleza biológicamente determinada. Aunque para S. de Beauvoir la división de los sexos es un hecho biológico, la degradación y heterodesignación de la mujer como *lo otro del hombre* no

se da por naturaleza. Es consecuencia de una cultura moldeada por el pensamiento masculino, que presenta a la *diferencia sexual* como una diferencia natural que impone un destino social, un comportamiento y unos roles diferentes a hombres y mujeres (cf. de Beauvoir, 1949). De este modo, S. de Beauvoir se opuso a la concepción determinista, naturalista y biologicista que supone que el lugar de la mujer en la sociedad es el efecto de causas naturales y biológicas. Esta crítica se funda en la separación entre la naturaleza y la cultura, una distinción que S. de Beauvoir reconoce que ha sido posibilitada principalmente por el psicoanálisis (*ibid.*).

Basándose en la distinción naturaleza-cultura, S. de Beauvoir ubica la diferencia sexual en el dominio de la naturaleza, como una particularidad biológica y corporal, pero que no determina ni las posibilidades sociales ni los significados culturales de “la mujer”. La mujer no es meramente “*hembra*”. Tiene un “*cuerpo hembra*” y “*se hace mujer*” mediante un proceso de socialización. Si bien la diferencia sexual se da en el orden de lo biológico, esta diferencia no determina el comportamiento y habilidades de la mujer: mentalmente, hombres y mujeres son iguales y, por lo tanto, la mujer puede hacer todo lo que hace un hombre en el dominio de la cultura. Si no lo hace es, en primer lugar, por su posicionamiento como inferior en la cultura, y por el hecho de que al ser socializada en un contexto machista asume como propia su incapacidad. En segundo lugar, porque los cuerpos femeninos se encuentran determinados por procesos fisiológicos específicos –la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la menopausia– que limitan el acceso de las mujeres a un estatus social igualitario. Para S. de Beauvoir hay una “*subordinación de la mujer a la especie*”: como hembra, el ejercicio de su individualidad humana se encuentra dificultado por el rol que cumple en el proceso reproductivo. Las *feministas igualitaristas*, siguiendo a S. de Beauvoir, propondrán la necesidad de desarrollar el control de la natalidad y la anticoncepción como medios para revertir esta “*servidumbre a la especie*”, a fin de que la mujer pueda participar en pie de igualdad con el hombre en la esfera de la cultura.³

3 Shulamith Firestone, una de las principales figuras del feminismo radical, es una de las más importantes defensoras de esta propuesta. En *La dialéctica del sexo* (1977),

La adopción de las dicotomías mente-cuerpo, cultura-naturaleza, sujeto-objeto, posibilitó al *feminismo de la igualdad* cuestionar la identificación de la mujer con los polos devaluados en dichas oposiciones. Así, defendió la idea de que la definición de la mujer como sujeto autónomo es factible de ser lograda a partir de su incorporación como igual en la esfera pública. A esta idea de que la opresión de las mujeres puede revertirse promoviendo su acceso a los privilegios de la cultura patriarcal y garantizando su igualdad con el hombre en la esfera cultural, subyace una concepción de la diferencia sexual basada en la distinción entre una mente sexualmente neutra y un cuerpo sexualmente determinado. Mientras que el cuerpo masculino no constituiría un límite para su trascendencia, el cuerpo femenino representaría un impedimento para la realización económica, social, cultural y política de la mujer.

Desde esta perspectiva, la subjetividad continúa siendo representada como mente, intelecto y razón, términos connotados con un mayor valor y libertad que el cuerpo, los sentimientos y la pasión, vinculados culturalmente a lo femenino y a la naturaleza (*cf.* Young, 1985 y 1996). El feminismo igualitario ha presentado, de este modo, la distinción mente-cuerpo, codificada en términos de la dicotomía naturaleza-cultura, y, a partir de ella, ha reproducido en su concepción de la subjetividad la valoración jerárquica que de estos términos polarizados realiza la cultura patriarcal. Ha ubicado al cuerpo en el dominio de lo natural, como un objeto biológico, sexualmente determinado, independiente de sus interpretaciones culturales, opuesto a la neutralidad sexual de la mente y con menor valor en relación a ella, distinguiéndolo de la esfera de la subjetividad, concebida de modo abstracto y descorporizado (*cf.* Spelman, 1982; Butler, 1986; Grosz, 1994).

Firestone subrayó la necesidad de recurrir a la tecnología a fin de eliminar “la división de clases sexuales”, limitando la importancia cultural de los roles reproductivos de los sexos a través del control de la natalidad.

3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad

A partir de la década de los 60, el *feminismo de la igualdad* comenzará a ser criticado por defender la asimilación de la mujer al orden cultural masculino y mantener las jerarquías de un orden social sexista. La crítica provendrá del *feminismo de la diferencia*.⁴ Estas feministas, *hijas rebeldes de Beauvoir* (cf. Amorós, 1999; Femenías, 2012), denominarán al feminismo de la igualdad como *feminismo humanista* o *igualitarismo ilustrado*, denunciándolo por responder a un ideal asimilacionista *ciego a las diferencias*, que identifica igualdad sexual con igual tratamiento de hombres y mujeres (cf. Young, 1985). Rechazarán la *lógica de la identidad* presente en S. de Beauvoir por conducir a la homologación de la mujer con el sujeto masculino, inaugurando un camino de revalorización de la *diferencia femenina* (cf. Femenías, 2012).

Según esta corriente de la teoría feminista, el *feminismo de la igualdad* reproduce una jerarquía de valores patriarcal en la cual la mente, el intelecto y la razón, asociados a la masculinidad y a la esfera de la cultura, poseen un mayor valor y una mayor libertad que el cuerpo, los sentimientos y la pasión, vinculados a lo femenino y a la naturaleza (cf. Young, 1985 y 1996). Desde esta interpretación, la reflexión de S. de Beauvoir se mantendría ligada a la *lógica de la identidad occidental*, responsable de producir una imagen dominante del sujeto condensada en el *cogito* cartesiano como “*autopresencia reflexiva de la conciencia ante sí misma*” (Young, 1998: 449). Bajo el dominio de esta lógica, la concepción moderna del sujeto como individuo abstracto se produciría como resultado de un proceso de objetivación del mundo en el cual éste realiza su huida de la corporalidad.

Esta crítica a la *lógica de la identidad* desarrollada por el *feminismo de la diferencia* es deudora de la *dialéctica negativa* de Theodor

4 Esta corriente feminista recibirá su primer impulso con el feminismo psicoanalítico francés de Luce Irigaray y Hélén Cixous. Será continuado por el feminismo de la diferencia italiano de Luisa Muraro y Carla Lonzi, y por el feminismo radical y el feminismo cultural en Estados Unidos en la década de los 70. Como parte del feminismo radical estadounidense, se destaca el pensamiento de Kate Millet, Ann Koedt y Pat Mainardi. Adrienne Rich y Mary Daly son algunas exponentes capitales del feminismo cultural.

W. Adorno (cf. Martínez Bascañán, 2012). Desde esta perspectiva, las feministas plantean que la filosofía y la ciencia modernas, basadas en la *lógica de la identidad y la racionalidad instrumental*, “[...] afirman la racionalidad controladora, unificada, en oposición y por encima del cuerpo, y luego identifican a algunos grupos con la razón y a otros con el cuerpo” (Young, 2000: 210). La diferencia es negada o reprimida, pues la unidad de la categoría positiva se logra sólo a expensas del rechazo de uno de los elementos que constituyen las relaciones binarias que estructuran: sujeto-objeto, mente-cuerpo, naturaleza-cultura, bueno-malo, puro-impuro. El primer elemento de la categoría se eleva, pues designa lo unificado e idéntico a sí mismo, mientras que el segundo se identifica con lo caótico y cambiante (cf. Young, 2000). Así:

Los grupos privilegiados pierden su particularidad: al asumir la posición de sujetos científicos se vuelven incorpóreos, desencarnados, trascienden la particularidad y la materialidad, se transforman en agentes de una visión universal desde ninguna parte. Los grupos oprimidos, por otra parte, están atrapados en sus cuerpos objetivados, ciegos, mudos y pasivos. La mirada normalizadora de la ciencia se fija en los cuerpos objetivados de las mujeres, las personas negras, judías, homosexuales, ancianas, locas o débiles mentales (*ibid.*: 215).

Este tipo de racionalidad ha servido de fundamento a una racionalidad moral que presupone que para que el sujeto pueda vencer el egoísmo y sus inclinaciones debe alcanzar un punto de vista universal, abstrayéndose de todas las particularidades de las circunstancias concretas de cada situación y de las experiencias particulares. De modo que: “[...] quien razona imparcialmente debe ser desapasionada, abstraerse de los sentimientos, deseos, intereses y compromisos que pudiera tener respecto de la situación, o de los que otras personas pudieran tener” (*ibid.*: 171). Este ideal de imparcialidad “[...] corresponde al Ideal de la ilustración que proponía un espacio público para la política donde se podría alcanzar la universalidad de la voluntad general, dejando atrás, en los espacios privados de la familia y la sociedad civil, la diferencia, la particularidad y el cuerpo” (*ibid.*: 167).

En este sentido, el *feminismo de la diferencia* ha mostrado cómo el Estado moderno y el dominio público de la ciudadanía presentaron

como valores y normas universales aquellas que habían derivado de la experiencia específicamente masculina. La exigencia de un ámbito público unificado en el que los ciudadanos/as dejen de lado sus afiliaciones, historias y necesidades grupales particulares para discutir un interés general o bien común, supuso la exclusión de aquellos grupos que no respondían al modelo del sujeto masculino, blanco, de clase media, heterosexual, occidental, y en este sentido, el ideal de universalidad ha excluido las diferencias, en vez de eliminarlas.

Inspirándose en Th. W. Adorno y Jacques Derrida, algunas teóricas pertenecientes al *feminismo de la diferencia* han afirmado que esta búsqueda de totalización que se ha puesto en marcha en nombre del sujeto universal moderno se encuentra destinada al fracaso, pues reducir de este modo las diferencias a una unidad sólo puede conducir a la negación de los elementos que no encajan en tal categoría. La diferencia, entonces, se transforma en una oposición jerárquica que valora lo que pertenece a la categoría, y degrada y elimina su exterior (cf. *ibid.*: 175).

Frente a este diagnóstico del carácter excluyente de la noción moderna de subjetividad, e identificando en el borramiento de la diferencia sexual una de las condiciones de posibilidad de su formulación abstracta y universal, el feminismo de la diferencia propondrá como estrategia para eliminar la opresión sexista la revalorización de lo específicamente femenino. Para estas feministas, entonces, no se trata de que las mujeres accedan a su reconocimiento como sujetos plenos eliminando su especificidad sexual, considerando su subjetividad como una abstracción de sus particularidades, sino de pensar la misma subjetividad en términos más amplios, reconociendo y valorizando lo irracional, corporal, afectivo, contextual, etc. como elementos propios de la subjetividad femenina. De este modo, la mujer concebida como sujeto, pero como un sujeto diferente, pone en tensión los mismos caracteres con los que ha sido definida la subjetividad por el pensamiento moderno.

Bajo el rótulo de *feminismo de la diferencia* se incluye un conjunto amplio y heterogéneo de teorías feministas, que teorizan de diferentes maneras la *diferencia sexual*. Algunos contenidos principales que distinguen al *feminismo de la diferencia* son: la revalorización de lo irracional y lo sensible como lo propio de la mujer, la reivindi-

cación de la maternidad, la exaltación de las tareas domésticas como actividad creativa, la postulación de la existencia de valores o culturas distintos para cada sexo y la revalorización del cuerpo sobre la mente, resaltando su valor expresivo. De este modo, el feminismo de la diferencia se ha caracterizado por revalorizar los polos devaluados en las dicotomías mente-cuerpo, naturaleza-cultura, razón-pasión, etc.

En esta corriente de la teoría feminista la diferencia sexual no sólo no es negada sino que es reivindicada, es decir, se asumen las particularidades de las mujeres al punto tal que se solicita entonces que se consideren a la hora de confeccionar derechos especiales que las tengan en cuenta. Las teóricas que más han enfatizado en la diferencia fueron las maternalistas, quienes exaltan las experiencias de la mujer como madre. Sostienen que la maternidad las dota de una capacidad y moralidad especial que debería ser extendida al ámbito público para contrarrestar los efectos de la ciudadanía pensada en términos masculinos (*cf.* Dietz, 1985). Dichas feministas proponen un tipo de política sustentada en las virtudes del espacio privado y una concepción del sujeto no individualista, sino basada en la relación con los otros de amor y comprensión (*cf.* Ruddick, 1989; Chodorow, 1978).

Uno de los principales aportes del *feminismo de la diferencia* ha sido el estudio de Carol Gilligan (1936-), discípula del psicólogo Lawrence Kohlberg (1927-1987) en relación a los distintos estadios del desarrollo moral de los seres humanos. Dicho investigador realizó un estudio en el cual observó el desarrollo de 84 varones, por un período mayor a treinta años, con el objetivo de describir cómo se desarrolla el juicio moral desde la niñez a la adultez. El problema que detecta Gilligan sobre la universalidad y objetividad de la teoría es que la secuencia del desarrollo no ofrecía los mismos resultados cuando las examinadas eran mujeres adultas. Los juicios extraídos de las entrevistas a mujeres siempre coincidían con el estadio tres de su escala y no con el más desarrollado, que era alcanzado no casualmente por la mayoría de los varones. Este estadio tres es el que se ubicaba a las mujeres es aquel en donde la moralidad se piensa en términos interpersonales y la idea de bondad es equiparada con ayudar y complacer al otro (*cf.* Gilligan, 1993: 18).

En relación a este punto, Kohlberg argumentó en favor de la universalidad y objetividad de su teoría explicando que esta concepción

de la bondad de las mujeres se relaciona con el tipo de vida que llevan las mujeres adultas como amas de casa y responsables del cuidado de los hijos. Únicamente las mujeres que se insertan en el ámbito público alcanzan el más alto desarrollo moral, equiparándose con los varones. Sólo así las mujeres avanzan en la escala del desarrollo hacia la etapa más alta donde las reglas morales están asociadas a principios universales de justicia.

En este sentido, Gilligan advierte que el concepto de madurez sostenido por esta teoría se extrae del análisis de la vida de varones y se universaliza como único modelo. Es por ello que un cambio en la definición de madurez afecta no sólo la descripción del estadio del juicio moral más elevado, sino también el modo en que se entiende el desarrollo de los juicios morales en sí mismo, lo que cambiaría enteramente la teoría. Con el mismo criterio podría situarse la moralidad que detectan en las mujeres como modelo para medir el desarrollo moral de los hombres y se obtendría un resultado radicalmente opuesto.

De este modo, a partir de las objeciones de Gilligan comienza a reivindicarse otra forma de entender la moral que se denominó “ética del cuidado”. Desde esta ética se revalorizan aquellas actividades que han realizado tradicionalmente las mujeres como valores éticos primordiales. En ese sentido, se valoriza lo relacional frente a lo individual, lo emocional frente a lo meramente racional, lo concreto por lo abstracto, y la dependencia más que la independencia o autonomía. Además, pugnan por terminar con la distinción público/privado entendiendo que ambos espacios deben ser alcanzados también por una ética de ese tipo.

El *feminismo de la diferencia* ha realizado un importante aporte para re-pensar al sujeto del conocimiento como un sujeto abstracto y universal, reconociendo la importancia de la diferencia sexual como determinante de los modos del conocimiento, y revalorizando el conocimiento de la vida cotidiana. Sin embargo, ha sido criticado por el *feminismo de la igualdad* por reinscribir en su concepción de las subjetividades femeninas los estereotipos de la mujer configurados por la cultura patriarcal. Si bien ha permitido criticar y subvertir la construcción de parámetros valorativos culturales androcéntricos, el feminismo de la diferencia ha continuado definiendo a la mujer colectivamente según su asociación a determinados valores y comporta-

mientos. Esto ha conducido a una re-valorización de la corporalidad, los sentimientos, las tareas de cuidado, etc., y a remarcar la importancia de considerar dichos aspectos como propios de la esfera de la subjetividad, pero la identidad de la mujer continúa siendo definida por *el feminismo de la diferencia* a partir de estos rasgos en oposición a lo masculino, según la definición que hace de ella la cultura patriarcal. Por otra parte, durante la década de los 80, el *feminismo de la diferencia* será criticado porque, si bien ya no entiende a la subjetividad de manera abstracta y reconoce su carácter situado, corporizado y sexualmente diferenciado, su representación “la mujer” como identidad colectiva incurre en una universalización que conduce a concebir al sujeto del feminismo de forma igualmente abstracta.

4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados

Hacia finales de los 70, las feministas de color y, posteriormente en los 80 las feministas lesbianas, las feministas *queer* y las poscoloniales, van a criticar la universalización de la categoría “*mujer*” por parte de la corriente principal del feminismo académico. Las mujeres afroamericanas invocaron su historia de esclavitud para controvertir el supuesto de la dependencia femenina universal respecto de los hombres y su confinamiento al ámbito doméstico. Las feministas latinas, judías, nativo-americanas y asiático-americanas, denunciaron la referencia implícita a la mujer anglosajona blanca en muchos de los textos de la corriente feminista central. Las lesbianas criticaron la heterosexualidad normativa de las explicaciones feministas sobre la maternidad, la sexualidad, la identidad de género y la reproducción. Denunciaron las consecuencias excluyentes para sus identidades de la conceptualización de la mujer como naturalmente heterosexual desarrollada por el feminismo en función de una noción de la sexualidad centrada en el modelo reproductivo. De este modo, mostraron que el feminismo académico privilegiaba el punto de vista de la mujer anglosajona blanca, heterosexual y de clase media. Al universalizar la categoría “*mujer*”, el feminismo extrapolaba la propia experiencia y condiciones de vida de algunas mujeres a todas ellas, reproduciendo el racismo, el

heterosexismo, las jerarquías de clase y los prejuicios étnicos, presentando una mirada esencialista de la categoría de “*mujer*” (cf. Fraser, 1997; Bach, 2010).

En este contexto, el feminismo de la diferencia será criticado por ofrecer una definición esencialista de la mujer. El “*esencialismo*” consiste en la atribución de una esencia fija y universal a las mujeres. Hay distintos tipos de esencialismo. Un “*esencialismo biológico*”, según el cual las mujeres se definen como tales en función de una cierta biología y corporalidad naturalmente determinada. Los factores sociales y culturales se tratarían, desde esta perspectiva, de efectos de causas biológicamente dadas. También hay versiones psicológicas de este esencialismo, como el caso de la ética del cuidado de Carol Gilligan, quien plantea la existencia de ciertas características psicológicas dadas en las mujeres. Otra versión del argumento esencialista para definir a “*las mujeres*” es el llamado “*esencialismo cultural*”. Según esta formulación, la esencia de la mujer no está determinada biológicamente, sino construida culturalmente, pero esta construcción se concibe como universal. Las actividades y características asociadas a “*la mujer*”, entendiendo por tal un universal, es decir, “*todas las mujeres*”, son resultado de prácticas sociales. Pero estas prácticas se darían en todas las mujeres, en todos los lugares y en todo momento. En todas sus variantes, el esencialismo se refiere a la existencia de características fijas, atributos dados y funciones a-históricas universales que limitan las posibilidades de cambio y por lo tanto de reorganización social.

Por otra parte, la crítica al esencialismo también ha sido dirigida a las feministas *construccionistas sociales*, quienes, principalmente en el ámbito académico norteamericano y a partir de la década de los 70, han basado sus teorías en la distinción sexo-género. Esta distinción, elaborada en el ámbito de la psicología por Robert J. Stoller en 1968 y popularizada por los sexólogos John Money y Anke Ehrhardt en 1972, será desarrollada por el feminismo académico principalmente en el ámbito de la psicología, la sociología y la antropología. Se basa en la tesis de que mientras el sexo se refiere a los atributos físicos determinados por la anatomía y la fisiología, el *género se trata de una construcción cultural que se realiza sobre el cuerpo sexuado*, e incluye una percepción interna de la propia identidad y las expresiones conductuales de dicha convicción. Según esta teoría, el “*sexo de los cuerpos*” se trata de un dato biológico que distingue macho y hembra.

Los cuerpos se encuentran naturalmente diferenciados en función de su biología. El género, por otra parte, involucra los significados y prácticas culturales asociados a “*lo femenino*” y “*lo masculino*” y las representaciones psicológicas de las identidades “hombre” y “mujer” como identidades culturalmente configuradas y auto-percibidas por los sujetos (*cf.* Fausto Sterling, 2006).

Basándose en esta distinción, las *construccionistas sociales*⁵ no cuestionaban el componente físico del sexo, sino los significados psicológicos y culturales de las diferencias entre varones y mujeres. Es el género el que limita el desarrollo de las mujeres en el dominio cultural: las mujeres son producidas como sujetos femeninos pasivos, y los hombres como sujetos masculinos activos. Suponiendo que la biología o el sexo es una categoría fija, su proyecto ha sido minimizar las diferencias biológicas y propiciar diferentes significados y valores culturales a la feminidad que posibiliten desarrollos sociales más equitativos. En esta concepción, el cuerpo biológico permanece naturalista, pre-cultural: los cuerpos proporcionan la base, las materias primas para la inculcación de la cultura (*cf.* Grosz, 1994; Gatens, 1996; Butler, 2007).

Las críticas articuladas por el feminismo de color, lésbico, *queer* y poscolonial en la década de los 80, como hemos señalado, alcanzarán también a las *construccionistas sociales*, poniendo en evidencia las consecuencias esencialistas de la comprensión del *género* como simbolización cultural del *sexo*. Estas críticas mostraron que al preocuparse exclusivamente por la diferencia de género, el feminismo había dejado de lado las diferencias entre las mujeres (*cf.* Fraser, 1997). Este argumento anti-esencialista será llevado a sus últimas consecuencias en *El género en disputa* de Judith Butler (2007), texto fundacional de la teoría *queer* y el *feminismo de la tercera ola*, poniendo en discusión la misma distinción teórica entre sexo y género. Allí Butler sostiene que el *construccionismo social* define al género como *los significados culturales que acepta un cuerpo sexuado*. Desde esta comprensión del género, sostiene Butler, *no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo*:

5 Las obras más referenciadas de esta corriente son el ensayo de de Michele Barrett “Ideology and the Cultural Production of Gender” y la obra de Nancy Chodorow *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (*cf.* Gatens, 1996; Grosz, 1994).

Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos (Butler, 2007: 54).

Sin embargo, aclara Butler, el *género* ha sido interpretado en el marco de estas teorías como una significación cultural del *sexo* y, por lo tanto, pensado como binario. La hipótesis de un sistema binario de géneros se sostiene para ella en el supuesto de que existe una relación mimética entre *género* y *sexo*, en la cual el *género* refleja un *sexo binario* en su morfología y constitución. En este sentido, según las teorías basadas en la distinción *sexo-género*, el *género* se encontraría limitado por el *sexo*. Esto implica que para ellas, la significación cultural genérica que puede asumir un cuerpo se encuentra delimitada de antemano por las posibilidades que habilita un cuerpo biológicamente definido como *macho* o *hembra*. Sólo un cuerpo *sexualmente hembra* puede llegar a convertirse en *locus* del género femenino en tanto construcción cultural.

De este modo, la categoría *sexo* parece dar por sentada la idea de que existe un cuerpo anterior a su significación cultural que, además, la determina. El cuerpo se presenta como un medio pasivo y anterior al discurso que es significado por una inscripción cultural externa a él. Esta interpretación conduce para Butler a una *reificación y sustancialización* de las identidades genéricas, en función de su supuesta congruencia con un *sexo* concebido como natural o con una ley cultural universalmente necesaria (*cf.* Butler, 2007).

Estas críticas conducirán a principios de los 90 a una profundización de los cuestionamientos al esencialismo de las tradiciones feministas previamente mencionadas. El feminismo comenzará a atender a la intersección de múltiples ejes de subordinación, a fin de teorizar su relación con otros movimientos y problematizar su propia identificación como movimiento político autosuficiente. La raza, la etnia, la nacionalidad, la sexualidad y la clase se convertirán también en objeto de análisis de la teoría feminista, al mismo tiempo que el movimiento feminista se comprometerá con un amplio abanico de luchas

contra la opresión. En contraposición a la caracterización universal, abstracta y homogénea de los sujetos femeninos, estas feministas propondrán una concepción de la subjetividad como signada por la interseccionalidad de ejes de opresión. La idea de *interseccionalidad* permite pensar en cómo se constituyen los sujetos, no en términos identitarios, sino en el marco de un entramado complejo de normas y discursos sociales.

Ante el dilema del esencialismo, la teoría feminista se enfrentará entonces al problema teórico-político del sujeto del feminismo. Si hablar de “la mujer” como sujeto colectivo coherente y estable a través de las categorías de diferencia sexual, sexo y género conduce a una reinscripción de los supuestos sobre la identidad femenina impuestos por las normas de género patriarcales, a una invisibilización de las diferencias entre mujeres, a plantear dicha categoría de modo excluyente y, para colmo, a no reconocer el atravesamiento existente en las subjetividades de múltiples adscripciones identitarias, entonces: ¿es posible hablar de las mujeres como una unidad y reclamar en nombre de “nosotras las mujeres” la transformación de las culturas patriarcales que nos oprimen?

En respuesta a este dilema, algunas teóricas inspiradas por el postestructuralismo y la teoría de la deconstrucción han rechazado toda posibilidad de definir a la mujer y han propuesto reemplazar las políticas identitarias basadas en la categoría de género y en las experiencias por un proyecto de des-construcción y des-esencialización de la mujer. Este proyecto se enfrenta al riesgo constante del nominalismo. Si la mujer es una ficción, un lugar de pura diferencia, y no hay mujeres en tanto tales ni experiencias de mujeres, el mismo feminismo parece entonces carecer de razón de ser (*cf.* Alcoff, 2002; Lauretis, 1990). Linda Martín Alcoff en *Feminismo Cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista* (2002), se pregunta:

¿Qué podemos solicitar en nombre de las mujeres si “las mujeres” no existen y todo lo que se pide en su nombre únicamente consolida el mito de que sí? ¿Cómo podemos atrevernos a censurar el sexismo y a proclamar que perjudica los intereses de las mujeres, si tal categoría es una ficción? (*ibid.*: 10).

La salida a este dilema es para Alcoff una teoría de la subjetividad que sea capaz de evitar tanto el esencialismo como el nominalismo, presentándola como un emergente de una experiencia historizada. A pesar de las críticas a la actitud deconstructiva de muchas teóricas postestructuralistas, son las feministas pertenecientes a esta corriente teórica quienes efectivamente han brindado los mayores esfuerzos en esta dirección. Inspirándose en la tesis foucaultiana de que los sujetos se encuentran atravesados por universos y entramados discursivos mediante los cuales son constituidos como tales (*cf.* Scott, 1992), estas teóricas buscan dar cuenta del modo en que la misma constitución del sujeto se produce por obra de mecanismos de poder-saber que actúan sobre el cuerpo y lo moldean. Su propósito es descubrir cómo los sujetos se encuentran gradual, progresiva, real y materialmente constituidos a través de una multiplicidad de fuerzas, materiales, deseos y pensamientos (*cf.* Levin, 2008: 97). De modo que el sujeto no será concebido por estas teóricas como una especie de *núcleo elemental anterior* a unas relaciones de poder que tratan de sujetarlos, sino como su resultado.

Judith Butler adopta como pilar de su crítica a la distinción *sexo-género* la tesis foucaultiana de *Historia de la Sexualidad* (Foucault, 2014) según la cual el *sexo* se presenta como una categoría normativa o *ideal regulatorio* que forma parte de *una práctica que produce los cuerpos que gobierna* (Butler, 2002: 18). Siguiendo a Foucault, Butler enfatiza el carácter productivo del poder para dar cuenta del proceso mediante el cual ciertas normas materializan el *sexo*. Al igual que Foucault, entiende que el sexo como unidad mental y corporal se trata de una idea formada sobre la sexualidad que posibilita agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres. Para Foucault, esta unidad se presenta como causa de ciertas conductas y prácticas de las que en realidad es un efecto. De este modo, para Butler, la idea de un *yo generizado* comprendido como una sustancia constante y estable se trata de una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos específicos en secuencias coherentes de género culturalmente establecidas. En este sentido, Butler afirmará que *el género no es un sustantivo ni un conjunto de atributos vagos*. Su efecto sustantivo

“[...] se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género” (Butler, 2007: 84).

Que el género sea *performativo* implica que *confirma la misma identidad que se supone que es*. De modo que *el género siempre es un hacer* que no es realizado por un sujeto pre-existente a la acción. Siguiendo a Nietzsche, Butler insiste en que no hay ningún ser detrás del hacer, sino que “[...] el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (*loc. cit.*). El género no se trata de una identidad estable y previamente determinada, sino que es *instituido* por una estilización del cuerpo a través de una repetición o iteración de actos. Al sedimentarse con el tiempo, las normas de género producen un conjunto de *estilos corporales* que al cosificarse, aparecen como la configuración natural de los cuerpos sexuados en una relación binaria y mutua, creando la ilusión de *una verdadera mujer* o *un verdadero hombre*, en función de la supuesta *congruencia* de ciertos gestos y normas de comportamiento corporal generalizados con la idea de un *sexo* natural-biológico (*cf.* Butler, 1998 y 2007). Es gracias al poder *performativo* del lenguaje que Butler conceptualiza, siguiendo a John Austin y John Searle, que el cuerpo es construido por el discurso como una entidad material pre-lingüística. Según Butler, este mismo poder oculta el hecho de su constitución, haciéndolo aparecer como una realidad material pre-constituida y sexualmente determinada.

La teoría performativa del género de Butler busca evitar toda referencia a la subjetividad en términos de un *yo* “[...] que hace su cuerpo, como si una práctica descorporeizada precediera y gobernara un exterior corporeizado” (Butler, 1998: 296). En vistas a tal fin, propone reemplazar el vocabulario *sujeto-objeto* asociado a la *metafísica de la sustancia* por lo que denomina *una ontología de los gerundios*, que signifique al *yo que es su propio cuerpo como una forma de ir tomando cuerpo*, y al *qué* que se corporiza como sus posibilidades (*cf. ibid.*: 299). Influida por la crítica postestructuralista a la categoría a-histórica y universal de subjetividad, la propuesta de Butler se centra en el estudio de este *qué* concebido como criterio de demarcación del cuerpo sexuado. Siguiendo la perspectiva abierta por Foucault, su teoría busca dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales los sujetos corporizados pueden emerger como tales en un entramado de relaciones de poder (*cf.* Sabsay y Soley Beltrán, 2012).

En dicho entramado, regido por el imperativo heterosexual que regula la coherencia entre *sexo*, *género* y *deseo*, estas *posibilidades de corporización* marcan, limitan y fijan las fronteras entre aquellos cuerpos que se vuelven inteligibles para sí mismos y otros, constituyéndose así como sujetos en el proceso de asumir un *sexo-género*, y aquellos que quedan por fuera de las posibles identificaciones de la corporalidad sexuada. Pues evidenciar el carácter performativo de las normas de género, supone también plantear que la repetición de estas normas puede fallar, permitiendo así la irrupción de individuos con géneros incoherentes que no se identifican con “las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas” (Butler, 2007: 72). La *matriz cultural* de inteligibilidad de género niega aquellas identidades en las que el género no es consecuencia de un sexo o en las que el deseo no es causa del sexo. Estas identidades se manifiestan como defectos del desarrollo de las leyes de inteligibilidad heterosexista y son negadas.

La teoría de Butler, de este modo, se aleja de un análisis de la subjetividad como pre-constituida para pasar a analizar la *matriz excluyente* a partir de la cual emergen los sujetos a través de la producción simultánea de una esfera de *seres abyectos* (cf. Butler, 2002). La cuestión para Butler, entonces, es analizar cómo el poder forma el campo en que los sujetos se vuelven posibles o cómo se vuelven imposibles. Lo cual implica una práctica de pensamiento crítico que se niegue a presuponer que dichos sujetos ya existen. De este modo, en la teoría de Butler la pregunta acerca del sujeto, que puede ser también el sujeto del feminismo, no equivale a su negación, o a prescindir de la misma, sino a interrogar el mismo proceso a través del cual el sujeto es constituido y de las consecuencias políticas de tomarlo como presupuesto (cf. Butler, 2007: 9). En este sentido, no se trata de definir *a priori* quiénes somos sujetos humanos, o quiénes pertenecen al sujeto del feminismo, sino de reconocer estas identidades como articulaciones discursivas en constante tensión, con límites y fronteras contingentes cuya movilidad permite disputar las inclusiones y exclusiones que se operan en tales categorías.

De este modo, Butler pone énfasis en la necesidad de producir ciertas identificaciones contingentes que permitan construir un sujeto del feminismo capaz de llevar adelante las demandas de dicho movimiento sin esencializarlo. En este mismo sentido, Butler le asignará

como tarea primordial al feminismo la deconstrucción de su propia identidad. Desde este punto de vista, no se trata de abandonar el feminismo, sino de disputar hacia su interior los términos en los que se conforma el mismo sujeto del feminismo. Una de sus tareas principales será entonces pensar a los sujetos por fuera de las identidades coherentes, el determinismo y el esencialismo, analizando cómo se construye el género en tanto se encuentra atravesado por la clase y la raza, o la raza en relación al género y la clase, y cómo ellos están atravesados por parámetros patriarcales y heterosexistas.

Conclusión

Como se ha desarrollado en el presente capítulo, para la filosofía feminista, la conceptualización abstracta y universal del individuo ha conducido a un ocultamiento de su especificidad sexuada. De ella surge la idea de un tipo humano absoluto masculino frente al cual la mujer queda definida por su especificidad sexual. S. de Beauvoir, como representante capital del *feminismo de la igualdad*, sostiene que la definición de la mujer como sujeto autónomo es factible de ser lograda a partir de su incorporación como igual en el dominio cultural. Esta propuesta, aunque logra superar el esencialismo biológico, se trata de una estrategia asimilacionista que mantiene una definición abstracta de la subjetividad como des-corporizada y no-situada, que reproduce las jerarquías valorativas masculinistas.

Las *feministas de la diferencia* se diferenciarán del feminismo de la igualdad al interpretar que su propuesta no critica la configuración del sujeto moderno, sino sólo la exclusión de las mujeres de dicha categoría. De este modo, entienden que el *feminismo de la igualdad* desvaloriza lo que estas feministas encuentran como lo más propio de la mujer. Además de realizar una importante genealogía del modo en que las características vinculadas a “lo femenino” han sido históricamente desvalorizadas, brindan una propuesta del sujeto diferente de la noción moderna. Las feministas de la ética del cuidado, como Gilligan, caracterizan al sujeto como relacional, concreto y ligado a las emociones. De este modo, oponen a lo individual y autónomo, lo relacional, a lo racional, lo afectivo y a lo abstracto, lo concreto. El problema del *feminismo de la diferencia* es

que reproduce las definiciones que de lo femenino ofrece la cultura patriarcal, al mismo tiempo que tiende a vincular estas características a una esencia femenina, universalizándolas al conjunto de todas las mujeres, sin reconocer las diferencias existentes entre ellas.

Esta crítica ha sido desarrollada por el feminismo de color, el feminismo lésbico y *queer*, y el feminismo post-colonial, desde finales de los 70. En contraposición a esta caracterización del sujeto, proponen la idea de interseccionalidad para pensar que los sujetos no se constituyen en términos identitarios, sino en el marco de un entramado complejo de normas y discursos sociales. Esta última propuesta es retomada y elaborada por las feministas contemporáneas para ofrecer una mirada sobre los sujetos signada por el anti-esencialismo. Desde dicha postura, sus teorías se enfocan más en dar cuenta del “devenir sujeto” y “quiénes devienen sujetos”, que por definir sus identidades.

La teoría de Butler es uno de los principales aportes para pensar la subjetividad desde esta perspectiva. Al criticar la distinción sexo-género de las *construccionistas sociales*, Butler ha mostrado que la coherencia entre sexo, género y deseo se trata de una exigencia que conduce a una *reificación y sustancialización* de las identidades genéricas y es producida como exigencia por una matriz de poder heterosexista y binaria a partir de la cual emergen los sujetos mediante su identificación con las normas de género culturalmente inteligibles, mientras que produce simultáneamente una esfera de *seres abyectos* que quedan por fuera de toda definición de la subjetividad, lo humano o lo femenino. Su propuesta, entonces, es reemplazar el análisis de la subjetividad, entendida como pre-constituida, para analizar esta matriz excluyente en función de la cual algunos sujetos se vuelven posibles, y otros imposibles. La tarea, entonces, sería pensar a los sujetos por fuera de las identidades coherentes, el determinismo y el esencialismo. Esto supone una nueva concepción de la subjetividad, capaz de analizar cómo ésta se constituye a partir de la intersección de distintos ejes de opresión.

En este sentido, consideramos que los aportes del pensamiento feminista en torno a la conceptualización de la subjetividad no se han restringido a una crítica a su formulación moderna, sino que han brindado una pluralidad de perspectivas que han enriquecido los debates en torno a dicho concepto y han marcado nuevos horizontes a su investigación.

Bibliografía

- ALCOFF, L. (2002). “Feminismo Cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista”. *Debats, Del post al ciberfeminismo*, (76).
- AMORÓS, C. (1999). “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición” en *Arenal*, 6(1), pp. 113-134.
- BACH, A. M. (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- BEAUVOIR, S. de (2005 [1949]). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- BORDO, S. (2001). “El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo”. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (14), 7-81.
- BUTLER, J. (1998). “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”. *Debate feminista*, 18, pp. 296-314.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- CHODOROW, N. (1978). *The Reproduction of Motherin. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.
- DIETZ, M. (1985). “Citizenship with Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking”. *Political Theory*, 13 (1), pp. 19-35.
- ESCUADERO, J. (2007). “El cuerpo y sus representaciones”. *Enrahonar: quaderns de filosofia*, (38-39), pp. 141-157.
- FAUSTO-STERLING, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- FEMENÍAS, M. L. (2012). *Sobre sujeto y género. (Re) lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Rosario: Prohistoria.
- FEMENÍAS, M. L. (2013). *El género del Multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- FERGUSON, A. y Nagel, M. (2009). *Dancing with Iris. The philosophy of Iris Marion Young*. New York: Oxford University Press.
- FIRESTONE, S. (1977). *La dialéctica del sexo*, Barcelona: Kairós.
- FOUCAULT, M. (2014). *Historia de la Sexualidad*, vol. 1 (“La Voluntad de saber”), Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FRASER, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de Los Andes.
- GATENS, M. (1996). *Imaginary bodies: Ethics, power and corporeality*. London: Routledge.

- GRIFFITHS, M. (1988). "Feminism, feelings and philosophy". In: *Griffiths, M. & Whitford, M. (eds.). Feminist perspectives in philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 131-151.
- GROSZ, E. (1994a). *Volatile Bodies. Towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- GROSZ, E. (1994b). "Sexual difference and the problem of essentialism". *The essential difference*, 82-97.
- GUILLIGAN, C. (1993). *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- HARAWAY, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HODGE, J. (1988). "Subject, body and the exclusion of women from philosophy". En: *Griffiths, M. & Whitford, M. (eds.). Feminist perspectives in philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 152-68.
- IRIGARAY, L. (1978). *Speculum: espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- LAURETIS, T. D. (1990). "La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los EUA y Gran Bretaña". *Debate feminista*, 77-115.
- LEVIN, J. (2008). *Bodies and subjects in Merleau-Ponty and Foucault: Towards a phenomenological/poststructuralist feminist theory of embodied subjectivity* (Doctoral dissertation, The Pennsylvania State University).
- MARTÍNEZ BASCUÑÁN, M. (2012). *Género, emancipación y diferencia(s). La teoría política de Iris Marion Young*. Madrid: Calíope.
- ORTNER, S. (1996). "Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica, 1(1), Enero-Febrero, pp. 12-21.
- RUDDICK, S. (1980). "Maternal Thinking", *Feminist Studies* 6 (2), pp. 342-367.
- SABSAY, L., y SOLEY BELTRÁN, P. (2012). *Judith Butler en disputa: lecturas sobre la performatividad*. Barcelona: Editorial Egales SL.
- SCHIEBINGER, L. L. (2004). *¿Tiene sexo la mente?: las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*. Universitat de València: Cátedra.
- SCOTT, J. W. (1992). "Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista". *Debate feminista*, 85-104.
- SPELMAN, E. V. (1982). "Woman as body: Ancient and contemporary views". *Feminist Studies*, pp. 109-131.
- WITT, C. (2006). "Feminist Interpretations of the Philosophical Canon". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31 (2).
- YOUNG, I. M. (1985). "Humanism, gynocentrism, and feminist politics". *Women's Studies International Forum*, 8 (3).

- YOUNG, I. M. (1996). "Vida política y diferencia de grupo: una crítica al ideal de ciudadanía universal". En: Castelles, C. (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, pp. 99-126.
- YOUNG, I. M. (1998). "Imparcialidad y lo cívico-público: Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política". En: Águila, R. del y Vallespín, F. (eds.). *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza Editorial.
- YOUNG, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

CAPÍTULO 16

Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan

Vanesa Baur

Introducción

Entre filosofía y psicoanálisis, entre ontología y clínica hay ecos de una experiencia propiamente humana. Íntimamente entrelazados se encuentran la angustia y el deseo, más no necesariamente unidos. *Nuestra actitud ante la muerte*, parafraseando a S. Freud, se desliza en una trama con ribetes románticos pero más que sugestivos para dejar hablar en tiempos de demanda social y subjetiva de *seguridad*:

Ahora bien, esta actitud nuestra hacia la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* [coqueteo] norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder [...] (Freud, 2008: 291).

La afirmación freudiana sugiere que, por el contrario, para el ser humano la vida puede enriquecerse en virtud de otra actitud ante la muerte. En este texto, me ocuparé de explorar esta posibilidad a través de la relación entre la angustia y el deseo, mediante una lectura de las propuestas de Hegel, Heidegger y Jacques Lacan (1901-1981).

La relación entre el psicoanálisis –especialmente el lacaniano– y las filosofías de Hegel y Heidegger es un tópico que se considera evidente, tomando en cuenta la (en ocasiones) asumida recepción lacaniana de los planteos de estos filósofos. Sin embargo, me interesa una lectura que no proceda encontrando *lo ya dicho* acerca de los conceptos; sino una que ubique resonancias. Estas no suponen que las superficies en consonancia son lisas, transparentes, armónicas. Pensemos mejor en

superficies rugosas, con pliegues; la reverberación sonará diferente de acuerdo al punto en que se produzca, inevitablemente signado por la parcialidad de quien oficia de lector. Aquí voy a fijar mi atención en estas dos nociones con múltiples destellos: la angustia y el deseo, su íntima ligazón; cuyas resonancias son especialmente ricas y están presentes en la práctica del psicólogo.

1. Angustia, muerte y posibilidad

La angustia es un afecto, pero no es como los demás. Es un afecto que compromete, concierne –solemos decir– a quien lo padece al punto de que es considerado, en psicoanálisis, un afecto privilegiado y que porta certeza. Es un sentir, además, que compromete al cuerpo, se describe típicamente como opresión y es claramente displacentero. Descrito de esta manera, parece una sensación de la que es mejor escapar, y en ese sentido operan los tratamientos psicofarmacológicos y la reducción –vigente en nuestros días– de la angustia a *crisis de pánico*. Su recurrencia configuraría un trastorno y este es una disfunción comportamental, por lo tanto la angustia-pánico se considera en esa perspectiva como algo a reducir para reestablecer un funcionamiento normal.

Sin embargo, la angustia puede ser considerada –como lo propone el psicoanálisis– como algo más que un sentimiento disfuncional. Puede ser una señal por ejemplo, que advierte a quien la registra en sí de un peligro. Una señal ante un peligro que no es necesariamente real sino que proviene de las fuentes mismas de la subjetividad. Puede ser señal de que se han conmovido sentidos cristalizados en una vida y que el estar en el mundo se torna frágil, incierto, de que las referencias ordenadoras se resquebrajan. En términos psicoanalíticos, la angustia des-vela la castración, esto es que la falta es constitutiva no sólo para nosotros –seres *fallados* por la condición de hablantes, la que nos separa de la obtención del objeto de la necesidad y nos abre a la dependencia del Otro–, sino también para aquello que, creíamos, nos cobijaba. Nos pone frente a nuestra fragilidad. “En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de

la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo” (Hegel, 2009: 119), decía Hegel describiendo la vivencia de la figura de la conciencia como siervo, antes de recordarnos que esta *fluidificación* que es la angustia es además la *esencia simple* de la autoconciencia.

¿Cómo tratar con algo que es nuestra esencia y que a la vez nos amenaza con nuestra disolución? ¿Cómo tratar con esa disposición afectiva *eminente*, según Heidegger? Que además no se determina por algún ente en particular. En el párrafo 40 de *Ser y tiempo* Heidegger ofrece un análisis fenomenológico que sitúa su peculiaridad en tanto: “Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo” (2014: 205). El ante-qué de la angustia no es un ente intramundano sino el mundo en cuanto tal, es más, “arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder estar-en-el-mundo” (*ibid.*: 206). Opresión que puede aparecer en las situaciones más anodinas y se siente como *desazón*.¹ Según J. Rivera, traductor de *Ser y Tiempo*, esta sería la forma más adecuada de verter el vocablo *Unheimlich*. Además de su precisa descripción semántica, me interesa por cuanto es un fenómeno del que se ocupó S. Freud en un artículo de 1919 que se ha traducido como “Lo ominoso” o “Lo siniestro”. Freud lo estudia en la vinculación que tiene justamente con lo angustioso, y sigue la hipótesis de que lo ominoso (*Unheimlich*) no es algo nuevo o ajeno, “sino algo familiar (*Heimlich*) de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión” (Freud, 2007: 241). Algo familiar, el cadente huir en el mundo podríamos decir con Heidegger, se torna impreciso, ajeno: “La angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el mundo” (2014: 207). En el caso del psicoanálisis, la hipótesis causal reside en un mecanismo psíquico –la represión– constitutivo de la dinámica de la vida psíquica no menos que de los síntomas y padecimientos y cuyo efecto es vivenciado

1 “No-estar-en-casa”, señala J. Rivera en su traducción, estar fuera de morada y también “de sazón”.

como un *no querer saber* de pensamientos –entramados con las pulsiones– que entran en conflicto con el yo.

Si en la angustia la conciencia tiembla enteramente, si en ella “el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia” (Heidegger, 2014: 205), si es señal de una amenaza que proviene del núcleo de nuestro ser, esto indica su carácter privilegiado y originario, en ningún modo contingente. Para Freud, “¡no es la represión la que crea la angustia, sino que la angustia está primero ahí, es la angustia la que crea la represión!” (2006: 79) y Heidegger señala también que “*El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*” (2014: 208, cursivas en el original). La angustia está ahí, aunque le demos la espalda.

Es desgarrar, es máxima negatividad pero es momento necesario para que la conciencia humana se realice. La conciencia servil, en términos de Hegel, que experimenta el temor (la angustia) también es la que llega a sí misma a través del trabajo. El momento del trabajo formativo es necesario no menos que el del temor ya que

[...] si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí* [...] Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre (Hegel, 2009: 121).

Y el temor absoluto es ante la muerte.

Heidegger mostró que la angustia es ante nuestra condición de arrojados en el mundo, condición que involucra necesariamente la posibilidad de la muerte, posibilidad “más propia, irrespectiva e insuperable” (2014: 267). Justamente: “La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia [...] ella es la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar *vuelto hacia su fin*” (Heidegger, 2014: 267-268).

Angustia y muerte van de la mano pero su ineludible vínculo es también apertura y posibilidad. Para Heidegger, la angustia aísla al Dasein al sacarlo de la caída en el mundo y por eso mismo lo pone frente a sus posibilidades, la propiedad y la impropiedad como posi-

bilidades de su ser. Para Hegel: “Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma” (2009: 121). La formación (el trabajo) es un movimiento de salida de aquella disolución y temblor. La formación es, también, deseo (apetencia) reprimido.

Hasta aquí he señalado la potencia de un afecto propia, originaria, íntimamente humano. Pero esta potencialidad no opera por sí misma, frente a la apertura el Dasein tiene que elegir y puede ser que vuelva a huir en la caída; como señalaba hace unas líneas, la formación es un momento necesario pero esta implica por parte de la conciencia un salir de sí; la angustia es un afecto que no engaña, pero también es aquello que promueve nuevas represiones y, para el psicoanálisis, nuevas oportunidades de que se conformen huidas sintomáticas.

La articulación con el deseo es, creo, crucial. Pero no se propone de manera homogénea entre los planteos que estoy presentando. Si en la consideración e incluso la fenomenología de la angustia es posible encontrar fuertes semejanzas entre Hegel, Heidegger, Lacan; el deseo se presenta como una noción más tematizada por el psicoanálisis. Desde esta particularidad (que supone la ineludible articulación con la experiencia clínica), orientaré la lectura hacia el punto en que se vincula con planteos de estos filósofos aunque no necesariamente en el lugar donde ellos usan el vocablo *deseo*.

2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo

En el caso de Hegel, me referí hace un momento a la necesaria salida de la conciencia servil por la vía del trabajo, que es *deseo reprimido*. Situado con bastante especificidad en la dialéctica del reconocimiento, el uso de *deseo* en la *Fenomenología del espíritu* no es uniforme y puede ser leído distinguiendo la denominación de la conciencia como *deseo en general*, y determinando “las diferentes experiencias del deseo en que ella intenta afirmarse como ser para sí” (Rendón, 2012: 6). El punto de partida implica una afirmación fuerte: la autoconciencia es una *actitud deseante*, su modo de ser es deseo desde cuyo despliegue se afirma como ser deseante y como lo esencial frente al objeto. Este deseo de autoconservación implica sin embargo una dependencia de la naturaleza: el consumo negador del objeto lejos de completar la

afirmación se relanza infernalmente en busca de un nuevo objeto de satisfacción que nos deja en el mismo punto de partida. Como señala Rendón: “la tendencia conciente a la autoafirmación debe ir más allá del círculo que describe la propia naturalidad y abrirse paso hacia formas del deseo no escamoteadas por la inagotabilidad e infinitud propias de la vida” (*ibid.*: 8). Autoafirmándose, la conciencia niega al objeto de satisfacción, y este pierde toda particularidad que no sea la de satisfacer, ya que lo que importa es el goce. Esta afirmación deseante aniquila al objeto y afirma a un yo independiente que en verdad no es tal, ya que su afirmación de sí requiere del objeto a consumir: “Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce, así como reproduce el deseo” (Hegel, 2009: 112). Paradoja de lo humano: el resultado de la experiencia es el contrario al esperado, la satisfacción no es un punto de llegada, no agota el deseo, éste se re-lanza, se re-produce en dependencia de su objeto.

A esta dificultad crucial Hegel le añade una que es además la ocasión de resolverla: el encuentro –dramático– con otra autoconciencia, deseante por supuesto, ¿cómo se satisface un deseo con un objeto que también se autoafirma? La aniquilación del otro dejaría a la autoconciencia frente a la misma paradoja, por lo tanto la resolución de esta situación abre a una nueva posibilidad: la del reconocimiento mutuo que implica una transformación o una nueva fase del deseo. En la reconstrucción precedente afirmé que el deseo es negador del objeto, para que la instancia del *gocce* (a continuación aclararé por qué acentué el término) sea superada “es necesario que la negación se presente como un movimiento propio de lo deseado” (Rendón, 2012: 10) y sólo una autoconciencia puede efectuar la negación en sí misma. La dramática de este encuentro se despliega en la dialéctica del señor y el siervo, teniendo en cuenta que “[...] según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro” (Hegel, 2009: 115).

Hasta aquí situé entonces el despliegue de una conciencia deseante y su superación dialéctica, la cual se produce mediante el reconocimiento. En Hegel, el reconocimiento supone seres libres integrados

en una esfera que trasciende su individualidad y su autoafirmación solipsista. El deseo dador de autoconciencia es un deseo que se entrama en la lucha por el reconocimiento, una de cuyas figuras es la que experimenta en sí la máxima negación (el temor absoluto) y su superación a través del trabajo formativo, deseo reprimido. Quiero acentuar esta distinción porque creo que es una de las operaciones de lectura del psicoanálisis: ligar el trabajo al deseo mas no a su inmediatez; ligar esta forma del deseo (no la liberación de una supuesta animalidad) al pasaje por la angustia.

De la propuesta hegeliana se ha servido el psicoanalista francés J. Lacan, quien explotó la idea del deseo de reconocimiento, al menos durante los primeros 10 años de su seminario. Pero al considerar el acento puesto en el deseo de reconocimiento es necesario situar la importancia y la influencia que tuvieron para Lacan (como para sus contemporáneos) la difusión y consiguiente recepción francesa de las ideas de Hegel a través de los cursos de A. Kojève. Este filósofo ruso profundizó en su lectura de la *Fenomenología...* la importancia del deseo de reconocimiento como deseo propiamente humano, distinguiendo de la dimensión inmediata del deseo de autoconservación (animal).² Y a este deseo “antropógeno” lo caracterizó de la siguiente manera: “El deseo tomado en tanto que deseo, es decir, antes de su satisfacción, sólo es en efecto una nada revelada, un vacío irreal” (Kojève, 2006: 3). A su articulación con la dialéctica del amo y el esclavo la leyó en estos términos:

El hombre se “reconoce” humano al arriesgar su vida para satisfacer su *deseo* humano, es decir, su *deseo* que se dirige sobre otro *deseo*. Pero desear un *deseo* es querer superponerse a sí mismo al valor deseado en ese *deseo*. Porque sin esta sustitución se desearía el valor, el objeto deseado y no el *deseo* mismo. Desear el *deseo* de otro es pues en última instancia desear que el valor que yo soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro (*loc. cit.*).

² También dejó una importante marca al transliterar la lucha a muerte como lucha por puro prestigio. Al menos para el psicoanálisis, creo que el efecto ha sido el de alivianar el drama y la tragedia constitutivas de la dialéctica y reducir el reconocimiento a sus resortes imaginarios, superficiales, a sus oropeles. Pero este es asunto de otra indagación.

Kojève resalta el valor humanizante del deseo, generado por un vacío incolmable, motor de la relación conflictiva y trágica con los otros. Y cuyo objeto no es más que un deseo, otro deseo, ser deseado por un deseo. Ahora bien, estos rasgos del deseo son los que encontramos con bastante similitud en la obra de Lacan, si bien es insoslayable que el deseo para esta perspectiva se encuentra entramado con el lenguaje respecto del cual se mantiene en una relación de *articulado, pero no articulable*. Esto es, entramado con la presencia constitutiva del lenguaje, mas no articulable él en palabras; no es posible “decir” el deseo aunque este “se dice” en nuestra posición de enunciación.

Lacan acentuó, por ejemplo, que “la angustia es término intermedio entre el goce y el deseo, en la medida en que es una vez franqueada la angustia, fundado en el tiempo de la angustia, como el deseo se constituye” (2009: 190). Si bien el concepto de deseo para el psicoanálisis tiene una complejidad propia, situaré al menos algunos rasgos: no se confunde con la motivación conciente, está causado por la falta de objeto (un vacío incolmable, decía Kojève), es indestructible y motor de la vida anímica, se encuentra en el fundamento de los síntomas neuróticos en virtud de su conexión misma con la angustia (el neurótico suele no querer saber, pagando el precio de sostener el síntoma en que consume su libido en lugar de actuar en dirección con su deseo, del que se defiende con estrategias como el deseo prohibido en la neurosis obsesiva). El deseo involucra trabajo, implica espera y no consumo inmediato del objeto (como podría ser considerado el goce del señor en la dialéctica de las autoconciencias). Y, siguiendo a Hegel y a Lacan, requiere un pasaje por un momento de angustia.

En *Fenomenología del espíritu* ubicamos a la apetencia transformada y diferida por el trabajo formativo, el cual a su vez es transformador del objeto y de la conciencia, que podrá salir de la tragedia de la lucha a muerte por esta vía. En el caso de *Ser y tiempo*, la incompletud, el inacabamiento del Dasein arrojado en el mundo ante el cual se encuentra en el aislamiento de la angustia, son apertura y posibilidad de darse un ser propio. Sería sin embargo apresurado precipitar la idea de que la propiedad coincide con la asunción del deseo. Será necesario –para evitar esa precipitación– profundizar en la noción de deseo, a la que Heidegger considera ontológicamente arraigada en el cuidado

(*Sorge*) que es la estructura existencial del *Dasein* (cf. el párrafo 41 de *Ser y tiempo*).

3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad

Lejos de cualquier proyecto de una psicología del *Dasein*, Heidegger se refiere al deseo (junto a la voluntad, la inclinación y el impulso) como actos o tendencias a las cuales no se debe reducir la estructura compleja del cuidado. Podría decir que lo tematiza como parte de una analítica del *Dasein*, pero justamente con el fin de no reducirlo a él. El deseo no aparece así como lo originario –lugar que ocupa el cuidado– sino como un derivado y existencialmente fundado en el cuidado. Por una parte, el querer supone un algo querido que es elegido dentro de lo disponible tal como se presenta el *Dasein* en la cotidianidad (esto es, en la impropiedad): “El estar vuelto hacia las posibilidades se revela ordinariamente, como un mero *deseo*” (2014: 213, cursivas en el original). Este *mero deseo* supone un aquietamiento del *Dasein* y una modificación de su anticiparse-a-sí constitutivo, por cuanto: “En el deseo, el *Dasein* proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan” (*loc. cit.*). Así, lo que Heidegger parece estar llamando deseo es una suerte de in-satisfacción que “se limita a *añorar* las posibilidades” (*loc. cit.*), añoranza que además es cierre (a diferencia de la apertura angustiante) de las posibilidades. Si precipitara una lectura psicologista de este pasaje, podría homologarlo a la satisfacción neurótica en la fantasía, refugio para no afrontar los riesgos del acto. Pero, sin precipitar esa lectura, me interesa una consideración que se encuentra menos tematizada: “El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediabilmente en lo disponible” (*loc. cit.*). De acuerdo con lo sugerido en este párrafo hay una apertura del *Dasein* que se relaciona al mundo en términos de deseo, más este, no originario, se liga a lo disponible. Lo disponible es cierre de las posibilidades, es un *ya está ahí* que limita y aquieta al *Dasein*, que no se pregunta por algo otro, algo que inquiete. Pero ¿cómo se entiende ese *mundo de deseos*?

La sugerencia de Heidegger aún deja abierta la pregunta por el modo de ser de un deseo que no se silencie en lo disponible, y si esta podría ser una forma de lo propio. En este desarrollo, encuentro una dificultad adicional por cuanto el deseo entra en serie con otras tendencias como la inclinación y el impulso. El deseo *añorante* es cadente, de la misma manera que inclinación e impulso son caracterizados como un dejarse arrastrar, enceguecimiento, atropello³ en el modo de ser de la impropiedad. Y, como en el caso del deseo, Heidegger da un lugar o sugiere la posibilidad propia para ellos:

Inclinación e impulso son posibilidades enraizadas en la condición de arrojado del Dasein. El impulso “a vivir” no puede ser aniquilado, la inclinación a ser “vivido” por el mundo no puede ser extirpada. Pero ambos, en cuanto y sólo en cuanto se fundan ontológicamente en el cuidado, pueden ser modificados óntico-existentivamente por éste en tanto que propio (*ibid.*: 214).

Si bien se localiza una posibilidad propia, ontológicamente fundada en el cuidado, resulta opaco aún cómo se manifiesta la propiedad al no estar esclarecida la compleja estructura del cuidado. Podrían formularse algunas conjeturas; por ejemplo, la no dependencia de estas tendencias respecto de lo ya disponible –del objeto que ofrece la cotidianidad cadente–, su condición de apertura. Otra: la propiedad no tiene los caracteres del *dejarse llevar*. Esta segunda opción podría deslizarse a una suerte de racionalización y des-apasionamiento del *Dasein* y confluir en las lecturas que fortalecen el yo.⁴

El modo en que Heidegger se refiere al deseo en este párrafo de *Ser y tiempo* (el 41) no parece ligarlo a la apertura angustiante, tal como vengo proponiendo que puede leerse en Hegel y Lacan. Sin em-

3 “El ‘hacia-algo’ de la inclinación es un *dejarse arrastrar* por aquello que la inclinación añora [...] *Encguecido*, el Dasein pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades [...] El impulso puede *atropellar* la disposición afectiva y el comprender [...]” (Heidegger, 2014: 213, las cursivas son mías).

4 Señalo sólo una posibilidad, fundada en las consecuencias que tuvo la lectura de la famosa sentencia freudiana: *Wo Es war, soll Ich werden* traducida como “Donde el Ello estaba, el Yo debe advenir”, la cual fue tematizada por el psicoanálisis norteamericano desconociendo la radical división del sujeto y proponer el tratamiento en términos de un fortalecimiento del yo a través de una alianza con esa instancia.

bargo, la posibilidad de la propiedad abierta por la angustia, ¿podría des-articularse del deseo? La propiedad, entiendo, no es una opción teórica o reflexiva sino un modo integral del estar-en-el-mundo que es el *Dasein*; es ejecutiva y un deseo no sumido en la añoranza (de lo ya disponible) podría articularse con su ejecución, su dimensión de acto.

4. Ecos, reflejos y problemas

En la teoría psicoanalítica se escuchan estos ecos, pero sus modulaciones propias abren otras cuestiones, en tanto se ocupa más específicamente del deseo: este es inconciente (no se confunde con un querer formulable concientemente), no está determinado por un objeto sino por una falta constitutiva y tampoco surge de una pretendida interioridad. El deseo se constituye en el encuentro con otro deseo, surge fuera de cálculo y puede ser también ocasión de huida. Sin ahondar en el asunto, me permito señalar que los padecimientos humanos pueden ser leídos como diversos modos de *no actuar* en función de un deseo: sosteniéndolo como prohibido en la obsesión, viviéndolo como insatisfecho en la histeria. Más en general, Freud se refería a la eficacia del psicoanálisis como la que permite que la libido (la energía psíquica cuya fuente es sexual, esto es, se imbrica con el goce del cuerpo) consumida en el síntoma se libere para que el neurótico pueda amar y trabajar.

El deseo es motor de la vida psíquica y se encuentra también ligado a la pulsión, como un destino posible de este impulso que no cesa y del cual no es posible escapar. Con pulsión me refiero a uno de los conceptos cruciales del psicoanálisis, uno que da cuenta de un modo de satisfacción que se encuentra más allá del principio del placer y que requiere ser tramado con imágenes y palabras, ser ligado y ser diferido. Casi como el trabajo (deseo reprimido), el deseo demora al goce pulsional. Quiero acentuar el carácter del diferir, en un lectura del final del escrito de Lacan “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano”: “la castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (1985: 807).

Rechazo del goce en tanto goce originario, primitivo, inmediato, aquel que no humaniza sino que deja encadenado al sujeto de la inmediata satisfacción. Para Freud, el aparato psíquico se estructura también en función del principio de realidad, una “modificación del principio del placer” que habilita el pensar como un rodeo respecto de la inmediatez de la satisfacción... un rodeo necesario para vivir. En este sentido, el goce a rechazar ocupa el lugar de aquella “apetencia” animal de la autoconciencia que no logra humanizarse por esa vía de una repetición infinita. Y habilita un deseo como mediación y como trabajo. Pero lo que acentúa una perspectiva clínica como la psicoanalítica es que el deseo implica conflicto para el neurótico. Que este no se lleva bien con la realización de su deseo porque implica un acto sin garantías en lugar del refugio en el fantaseo. Implica, diría, un poder ser propio sin la cobertura del modo de ser del uno. La realización del deseo se escamotea en la queja histérica y en el dudar obsesivo, en la evitación fóbica y en la rigidez paranoica. Pero su carácter inconciente deriva de un mecanismo que lo sostiene de esa manera y contra el cual no alcanzan *inocentes arbitrios*⁵ (quiero decir, la clínica enseña que no se trata de un buen discurso existencial aquello que libera la libido consumida en el síntoma). El goce pulsional, por su parte, no es reducido por un dominio del individuo. El psicoanálisis tematiza que no hay unidad del sujeto que integre al goce, más bien es el ser parlante uno al que le va un ser de goce respecto del cual no está en posición de dominio y con el cual tiene que vérselas en su “estar en el mundo”.

Este aspecto, el del *gocce rechazado* entiendo que es uno de los que puede interrogar a la filosofía. Claramente, la posición de Heidegger no es clínica y su ontología no requiere una consideración acerca del psiquismo; pero ¿qué lugar tiene el cuerpo, el deseo, su vínculo con lo sexual en el estar en el mundo del Dasein? Y, si bien hay superación dialéctica en el despliegue hegeliano de la conciencia ¿es ésta sin restos, todo lo reprimido se supera, es el *principio de la subjetividad* un integrador absoluto?

Quizás sean estos ecos abiertos a nuevas resonancias.

5 Parafraseo aquí una expresión de Freud con la que se refiere en diversos lugares a la inocencia, o ingenuidad, de abordar el padecimiento neurótico sólo por la vía del saber conciente.

Bibliografía

- FREUD, S. (2008). “De guerra y de muerte. II. Nuestra actitud ante la muerte”. En: *Obras Completas*, vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (2007). “Lo ominoso”. En: *Obras Completas*, vol. 17. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (2006). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. N° 32: Angustia y vida pulsional”. En: *Obras Completas*, Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- HEGEL, G.W.F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- HEIDEGGER, M. (2014). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta (trad. cast.: J. Rivera).
- KOJÈVE, A. (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- LACAN, J. (1985). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En: Íd., *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LACAN, J. (2009). *El Seminario. Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- RENDÓN, C. (2012). “La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, en: *Tópicos*, N° 24, Santa Fé, diciembre de 2012.

CAPÍTULO 17

La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas

Ana Paula Piloñeta y Nabuel Bozzi Favro

Introducción

Los orígenes del constructivismo son múltiples y proceden de distintas disciplinas, como la física, la biología, la filosofía, la teoría de los sistemas y la cibernética de primer y segundo orden. Se lo considera como una expresión multifacética de una tradición filosófica que reconoce al sujeto como constructor activo del conocimiento del mundo exterior a partir de su propia estructura y organización.

Este trabajo no tiene por objetivo abordar exhaustivamente los aportes realizados por las diferentes disciplinas, sino que se intentará visibilizar la influencia de lo teorizado por Immanuel Kant en relación al giro copernicano. A partir del mismo surge en el campo filosófico una nueva concepción de sujeto, la cual será fundamental en el desarrollo de las teorizaciones constructivistas. Se entiende, que este cambio brinda la posibilidad de pensar al sujeto como regulador del conocimiento, tanto es así que se puede afirmar que el conocimiento, a pesar de comenzar con la experiencia, no emerge de ella.

Los desarrollos en el campo de la psicología cognitiva constructivista son numerosos, por tal motivo se tomarán los aportes de uno de los exponentes más representativos en este campo: Michael Mahoney (1946-2006). Sin duda es una referencia ineludible a la hora de pensar en psicología cognitiva debido a su esfuerzo por enlazar el desarrollo teórico con la práctica clínica teniendo como eje en su labor los procesos de cambio que producen los seres humanos.

1. El giro reflexivo kantiano

Entender el problema de la construcción del conocimiento ha sido objeto de preocupación filosófica desde que el hombre comenzó a reflexionar sobre sí mismo. El advenimiento de la modernidad implica necesariamente la emergencia de otro modo de pensar, se produce un giro reflexivo en el análisis de los fundamentos del conocimiento. Este nuevo período se caracterizó por la des-divinización del pensamiento, es decir, los fundamentos epistemológicos y ontológicos en los que descansaba la Edad Media colapsaron. Con ello aparece la posibilidad de ejercer la reflexión crítica, pues ahora la razón va a ocupar un lugar destacado en este contexto. Se comienza a pensar la subjetividad como el fundamento de todas las posibilidades, pero también se convierte ella misma en la responsable de cuestionar y particularmente de criticar todo conocimiento. Casullo sostiene que la racionalización emerge como forma de comprender, pero al mismo tiempo de estructurar el mundo, la historia y el lugar del hombre en esa historia (1999: 17).

En consonancia con lo anterior, se podría ubicar a Kant como un emergente de esta nueva forma de pensamiento que se da en la modernidad. El pensador sostiene en *Crítica de la Razón Pura*, que: “La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios” (1978: 18). Es decir, el filósofo realiza un giro en la forma de entender el conocimiento. Este cambio paradigmático es lo que se conoce como “revolución copernicana”. La denominación alude al momento en que Nicolás Copérnico planteó la posibilidad de explicar el movimiento de los cuerpos celestes mediante el cambio de rol del espectador, quien desde ahora girará en torno a las estrellas mientras las mismas se mantendrán en reposo. Esta importante transformación del pensamiento permitió pensar si la posibilidad de conocer debía entonces, regirse por la naturaleza de los objetos o si por el contrario sería el sujeto cognoscente quien impondría las reglas. En síntesis, la tradición filosófica hasta Kant, suponía que el conocimiento debía regirse por los objetos, relegando el papel del sujeto como constructor activo de la realidad. En relación

a lo anterior se podría inferir que, a partir del planteo kantiano, el hombre ya no será quien se acomode al objeto de conocimiento, sino que este se conformará gracias a las estructuras cognoscitivas propias del sujeto.

Las impresiones sensibles siguen siendo necesarias, pero están reguladas apriorísticamente por el sujeto trascendental, el cual hace posible el conocimiento mediante la estructura a priori de la razón compuesta por los conceptos puros del entendimiento o categorías (cantidad, cualidad, relación y modalidad) y las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo). Se entiende la sensibilidad como la receptividad que nuestro psiquismo posee para recibir representaciones y al entendimiento como la capacidad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ambas propiedades son necesarias, puesto que: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, 1978: 93 [A 51 – B 75]). En este sentido Kant afirma que el conocimiento comienza con la experiencia, pero no procede de ella.

La realidad para Kant es fenoménica en la medida que sólo podemos conocer lo que se da a partir de una intuición sensible. Por lo tanto, es imposible conocer al objeto como cosa en sí misma independientemente del sujeto cognoscente. Es decir, el objeto de conocimiento es construido a partir de las reglas a priori que se encuentran en el sujeto, pero éste necesita de la experiencia sensible. Lo que es posible conocer es el fenómeno y aquello que nos está vedado es el noumenon. Por ende, se establece una distinción fundamental entre lo que se puede conocer y aquello que sólo puede ser pensado. El proyecto kantiano establece un límite a las pretensiones del conocimiento: el entendimiento tendrá la facultad de conocer, pero sólo podrá conocer lo condicionado, es decir lo que puede ser construido, sintetizado por el sujeto a partir de la experiencia sensible y la razón será la que por su propia constitución no pueda dejar de pensar lo incondicionado (Dios, el alma, el mundo).

2. El constructivismo

A partir de estas transformaciones en el campo filosófico surge en la década del ochenta el constructivismo como corriente epistemológica válida. El mismo sostiene que nuestros conocimientos no se basan en correspondencias con algo externo, sino que son el resultado de construcciones de un observador que se encuentra siempre imposibilitado de tomar contacto directo con su entorno. Dentro de este orden de ideas, se evidencia que la comprensión del mundo no proviene de su descubrimiento sino de los principios que utilizamos para producirla.

Los cambios que dieron origen a la psicología cognitiva fueron posibles a partir del cuestionamiento del modelo de hombre que sustentaba la psicología conductista. En este sentido, se produce un viraje. El conductismo enfatizaba el papel predominante del ambiente para la modificación de la conducta y el sujeto era considerado como reactivo a los estímulos provenientes de éste. En cambio, el modelo cognitivista tiene una concepción de hombre más amplia, se centra en el individuo, el cual, además de brindar respuestas, tiene pensamientos, expectativas, emociones, planes, etc. Aparece el hombre como agente activo que puede cambiar y modificar su medio ambiente. Lo determinante ya no estará colocado en el ambiente sino en el sujeto.

La perspectiva epistemológica del constructivismo permite pensar que el sujeto es quien construye activamente el conocimiento del mundo exterior, por consiguiente, la realidad puede ser interpretada de distintas formas. Ya no puede ser aplicado el concepto de verdad a la realidad tal como lo había sostenido el objetivismo. De ahora en más desaparece la correspondencia directa entre representación y realidad: el sujeto deja de ser el receptor pasivo de esta última. Los distintos representantes constructivistas están de acuerdo en cuanto a la concepción epistemológica del conocimiento de la realidad, pero difieren en la concepción ontológica de la misma. Se pueden distinguir dos posturas en esta línea, el realismo y el idealismo o solipsismo. La primera considera que, aunque exista un mundo real e independiente de la conciencia, éste es sólo cognoscible conjeturalmente (George Kelly y Michael Mahoney), la segunda considera que no existe la realidad independientemente del sujeto (Humberto Maturana).

Para Mahoney (1998a: 65) el constructivismo es como una familia de teorías en las que se destacan tres principios de la experiencia humana:

1. Los sujetos son participantes activos de su propia experiencia (pro-activos).
2. Muchos de los procesos de ordenamiento que organizan las vidas humanas operan a un nivel de consciencia tácito (estructura morfogenética).
3. Los patrones existenciales tienden a mantenerse en el tiempo ya que reflejan la auto-organización del individuo.

Ya no se puede aludir a una realidad externa objetiva, sino que ésta es resultado de la construcción del hombre. Es éste el que va a darle significado a la realidad. Por lo tanto, uno de los temas fundamentales a abordar será la primacía del significado, el cual es, por su naturaleza, personal e idiosincrático, por lo tanto, una experiencia puede suponer diferentes significados desde el punto de vista de los distintos contextos. Mahoney (1988) sostiene que la experiencia humana está teñida por la búsqueda, construcción y alteración del significado. Por consiguiente, la capacidad adaptativa del sistema nervioso es decisiva para ordenar, organizar y traducir la experiencia en acción pragmática.

El equilibrio cognitivo del sujeto está dado por la estabilidad de las significaciones atribuidas al mundo y a él mismo. Los procesos mentales intervinientes van a estar al servicio de generar un significado coherente de la realidad y estarán guiados por la necesidad de mantener la referencia a los significados atribuidos. Entonces, la realidad va a estar condicionada por la organización que el sujeto le otorgue a través de un conjunto de estructuras cognitivas que irán progresivamente evolucionando de acuerdo a la experiencia misma del sujeto con el mundo. En esta interrelación son los propios esquemas los que conformarán tanto a la subjetividad como a la realidad.

El sistema nervioso central tiene la capacidad para organizarse en una estructura nuclear morfogenética de forma que los procesos centrales o nucleares van a dictar y condicionar los contenidos singulares de la actividad que se desarrolla. Estos procesos operan a nivel tácito,

inconsciente y son más resistentes al cambio que los periféricos. Es decir, las estructuras superficiales de la experiencia son proyectadas y seleccionadas sesgadamente por las estructuras profundas, que constituyen los procesos de ordenamiento nuclear. Las posibles crisis del sistema son protegidas gracias a la capacidad auto-organizativa mediante la cual se realizan nuevas reorganizaciones con el fin de evitar el desequilibrio. Pues se intenta conservar la coherencia y el orden inventando o tomando prestado un contexto que capta y organiza nuestros patrones generales de experiencia. El sistema tiende a proteger al significado frente al posible cambio del mismo, esto es, tanto un reflejo del sistema nervioso central como de los sistemas sociales en los cuales se ha desarrollado.

Mahoney (1988) sostiene que la mayoría de los observadores de la conducta humana consideran que el cerebro y el sistema nervioso central facilitan la adaptación y el desarrollo a través de mecanismos que permiten la clasificación, el contraste y el significado. Además, a partir de los datos que se tienen sobre la percepción y el pensamiento humano, sostiene que la mayor parte de nuestra conciencia depende de alguna forma de contraste. En otras palabras, para mantener el orden del sistema se buscan aquellas experiencias significativas que puedan reforzar la coherencia del significado permitiendo así poner un límite a aquellas situaciones que son vivenciadas como desequilibrantes. En ese sentido el autor plantea que “la coherencia y el contraste parecen ser nuestros dominios básicos de intercambio con el mundo” (1988: 31).

3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista

A partir de lo señalado se podría pensar que es de central importancia considerar los significados que mantienen las personas, ya que en las distintas formas de padecimiento psíquico se encuentran distorsiones del mundo y del sí mismo producto de los sesgos que se dan en la construcción de la realidad. En este sentido la labor clínica deberá ser capaz de reconocer los patrones con los que los individuos ordenan sus realidades para así poder responder adecuadamente a la demanda

del consultante. Para Mahoney, el trabajo terapéutico debe desplazarse de los episodios de malestar al de las regularidades recurrentes en los problemas, esto es, ir hacia los patrones y luego al nivel de proceso, el cual determina que los mismos se perpetúen o no en el funcionamiento (en: Feixas i Viaplana y Villegas i Besora, 1990: 141).

Mahoney (1988) planteó la necesidad de considerar los procesos *feedforward* en el intento por comprender cómo operan los seres humanos y para tratar de establecer cuáles son los procesos de cambio posibles. Para él, complementando las acciones retroactivas (*feedback*) se desarrollan poderosas operaciones proactivas que tienen la finalidad de estructurar sistemas de significado que condicionan las situaciones que todavía no han ocurrido más que en la mente (*feedforward*) y que se sitúan en un tiempo futuro.

A partir de su propia experiencia como terapeuta sostiene que al intentar modificar las estructuras significativas se ponen en acción ciertos procesos defensivos conocidos como resistencia. Cuanto mayor es el nivel de perturbación, más evidente se hace su presencia. Su función es proteger y perpetuar las viejas construcciones de la realidad, especialmente aquellas que son centrales en la experiencia. No todo cambio implica una necesaria transformación en el sistema, con frecuencia se producen ciertas modificaciones en los significados que pueden o no perdurar en el tiempo.

Como se puede inferir de lo recientemente expuesto, en los procesos terapéuticos, el acento estará en la comprensión de los procesos de construcción de significados y no en la significación del significado. Es por esto que en los procesos de cambio personal el patrón a partir del cual se dota de sentido al mundo tiene primacía. Desde este enfoque la terapia no tendrá como objetivo enseñar a los pacientes a no percibir o evaluar la realidad de manera errada, sino más bien se intentará profundizar en los procesos mediante los cuales se asignan los significados que obstaculizan la resolución de los problemas (*cf.* Mahoney, 1998b: 364). En relación con este planteo es sumamente esclarecedor pensar a tales procesos en relación a cuatro vertientes: 1) la realidad y el acto de percepción; 2) el valor y su correspondiente acto de valoración; 3) la identidad que trae aparejada la noción de identificación con determinados patrones de construcción de sentido y por último, 4) la representación de dominio que tiene el sujeto sobre

dichos procesos constructivos. En otras palabras, se podría afirmar que la terapia debe proporcionar experiencias nuevas que permitan desarrollar nuevos patrones. Pues como se ha dicho anteriormente, el ordenamiento está dado por procesos profundamente abstractos que claramente son de significatividad a nivel psicológico.

El significado involucra una relación entre el Sistema Nervioso Central y la propia experiencia, por lo que el cambio personal debe implicar necesariamente modificaciones tácitas y explícitas en los procesos de asimilación. Tales reestructuraciones tendrán como consecuencia la expansión de los andamiajes conceptuales.

El cambio de significado está claramente ligado con los procesos atencionales, sin embargo, no parecen ser suficientes las estrategias superficiales de control de estímulos y de mediación focalizada para efectuar el cambio personal significativo. Esto permitiría pensar que aquellas terapias que restringen su enfoque únicamente a los procesos atencionales podrían ser menos eficaces que aquellas que los hacen considerando otras variables (*cf.* Mahoney, 1988).

Los procesos terapéuticos comprenden a los sujetos como participantes activos en la construcción y la influencia de las realidades, y asumen una relación recíproca entre el ambiente y los sujetos. En este sentido es difícil imaginar esos procesos como completos o terminados dentro de cualquier período de desarrollo personal. En otros términos, se puede decir que la vida psíquica de los individuos se conforma respecto a una particular forma de ordenar la realidad tanto en lo que refiere a lo contextual como a lo interpersonal. Pues es el propio sujeto quien establece contacto con estas realidades a través del conocimiento de la misma, todo esto apoyado sobre estructuras cognitivas, también llamados “esquemas cognitivos interpersonales” (*cf.* Yáñez, J. *et. al.*, 2001).

La noción de un sujeto interpersonal nos hace pensar en un individuo cuya conducta se determina por particulares pautas de interacción que él mismo establece con personas significativas durante los primeros años de vida y que posteriormente se actualizan de manera tácita. No obstante, a pesar de su actualización, una vez que las pautas de interacción se encuentran consolidadas, se tornan habituales, se tienden a generalizar y en mayor o menor medida permanecen invariantes. En este mismo sentido es importante recordar que

las experiencias particulares de los individuos son las encargadas de conformar el propio universo del sujeto, entrelazado en una red de relaciones ordenadas con un cierto patrón. Es decir que la realidad se conforma en un ámbito de orden social y por tanto es inexorablemente intersubjetiva. La realidad es una creación del lenguaje en vínculos interindividuales y que resulta como emergente de una actividad propia del orden social (*cf.* Yáñez, J. M. *et. al.*, 2001).

Conclusiones

En resumen, la llegada de la modernidad implica necesariamente un cambio en los fundamentos a partir de los cuales cobraba coherencia y consistencia la realidad. Ya la idea de Dios no es garantía de conocimiento, pues ésta va a ser sustituida por la razón, dando lugar así a la posibilidad de ejercer un análisis crítico sobre el mundo y sobre el lugar del hombre en éste. La subjetividad será la encargada de llevar a cabo esa labor. Representante de esta nueva época crítica, Immanuel Kant, realizará un giro decisivo en la filosofía, pues a partir de sus teorizaciones se plantea como inviable la comprensión del mundo independiente del sujeto. Más bien, queda claro que esta comprensión del mundo será entendida como un producto de la actividad constructiva del mismo sujeto. Las estructuras a priori de la razón serán la piedra angular de esta labor constructiva, debido a que de ellas dependerá la síntesis del conocimiento. En línea con este planteo resulta fundamental destacar que los aportes de Kant fueron fundamentales para permitir la emergencia de la psicología cognitiva y posteriormente el constructivismo. Es el mismo Mahoney, como representante de esta corriente, quien se encargó de señalar a través de sus escritos, la imposibilidad de pensar una correspondencia entre el sujeto y un mundo objetivo, entendiendo que el mundo exterior es resultado de la construcción activa de la subjetividad. Se hace imposible hablar de “un mundo”, sino que éste admite distintas significaciones a partir del lenguaje con el cual es construido, dando posibilidad a la existencia de tantos mundos como construcciones alternativas existan. En este sentido, su labor se orientó a vislumbrar la relación que existe entre el papel pro-activo del sujeto, los procesos mediante los cuales

ordena su realidad y cómo estos se mantienen en el tiempo permitiendo la auto-organización del mismo. Sostiene que son las estructuras profundas las que van a determinar los sistemas de significado, siendo éstas las que proyectarán al mundo, lo dotarán de sentido y así mantendrán la coherencia global de significados.

Entendiendo esta particular forma de pensar el mundo y comprender la forma en que el mismo adquiere sentido, se puede inferir que la labor clínica intentará explorar aquellas construcciones que dotan de sentido, pero que por diversos motivos se han vuelto disfuncionales. La labor clínica tendrá entonces dentro de su campo de acción la tarea de ampliar y crear nuevas formas de relaciones del sujeto consigo mismo y con el mundo.

Para finalizar, es de destacar que tanto Mahoney como Kant señalan la necesidad de considerar al mundo como resultante de la capacidad constructiva del sujeto. Sin embargo, se van a diferenciar en las características de las estructuras del sujeto: para Kant las mismas serán a priori mientras que para Mahoney ellas podrán evolucionar a partir de la relación con el medio. Más allá de estas diferencias que no son objeto del presente trabajo, lo que se intentó desarrollar en el mismo fue lo decisivo del planteo kantiano para el desarrollo posterior de las distintas disciplinas. Su aporte está presente en la concepción de sujeto que sostiene en la actualidad al constructivismo tanto en su parte teórica como en su vertiente práctica.

Bibliografía

- CASULLO, N. (1999). “La modernidad como autoreflexión”. En: Casullo, N., Forster, R., Kaufman, A. *Itinerarios de la Modernidad: Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 9-22.
- FEIXAS VIAPLANA, G., y VILLEGAS BÉSORA, M. (1999). *Constructivismo y psicoterapia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- KANT, I. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.
- MAHONEY, M. J. (1988). “Psicoterapia y procesos de cambio humano”. En: Mahoney, M.J. & Freeman, A. (Eds.). *Cognición y Psicoterapia*. Barcelona: Paidós, pp. 25-72.
- MAHONEY, M. J. (1998a). “La continua evolución de las ciencias y psicoterapias cognitivas”. En: Mahoney, M. J. & Neimeyer, R.A. (Eds.), *Constructivismo en psicoterapia*. Barcelona: Paidós, pp. 59-87.
- MAHONEY, M. J. (1998b). “Las demandas psicológicas para un psicoterapeuta constructivo”. En: Mahoney, M. J. & Neimeyer, R.A. (Eds.), *Constructivismo en psicoterapia*. Barcelona: Paidós, pp. 361-376.
- YÁÑEZ, J., GAETE, P., HARCHA, T., y otros (2001). “Hacia una Meta-teoría Constructiva Cognitiva de la Psicoterapia”. En: *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 10 (1), pp. 97-110.

